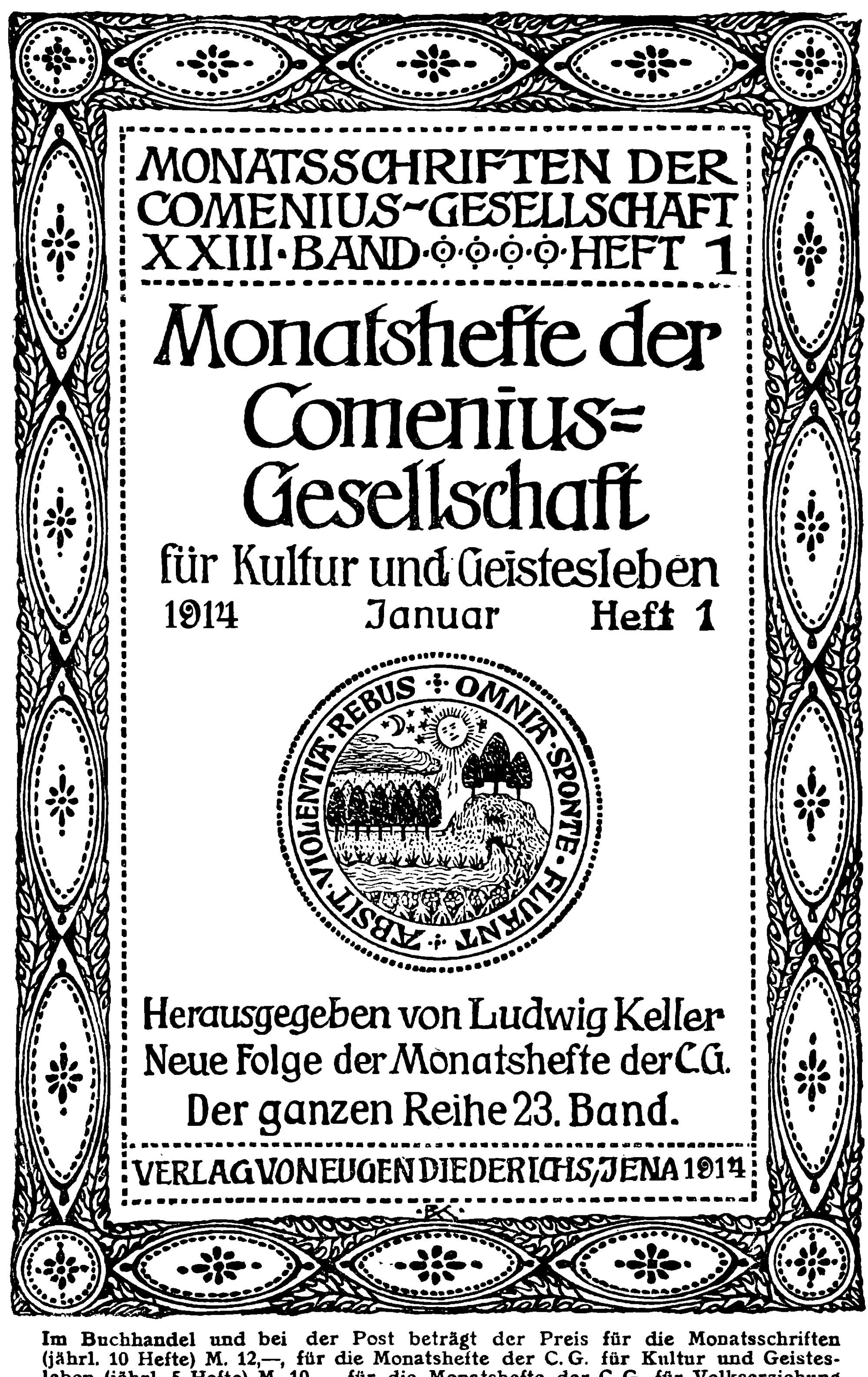


Im Buchhandel und bei der Post beträgt der Preis für die Monatsschriften (jährl. 10 Hefte) M. 12,—, für die Monatshefte der C. G. für Kultur und Geistesleben (jährl. 5 Hefte) M. 10,—, für die Monatshefte der C. G. für Volkserziehung (jährl. 5 Hefte) M. 4,—.
Einzelne Hefte der MH f. K. u. G. kosten M. 2,50, einzelne Hefte der MH f. V. M. 1,50.

Inhalt

Literatur-Berichte

(Beiblatt)

Verzeichnis der im Text besprochenen und erwähnten Schriften

Anmeldungen zur C. G. sind zu richten an die Geschäftsstelle Berlin-Charlottenburg, Berliner Straße 22. Die Bedingungen der Mitgliedschaft siehe auf der 4. Umschlagseite.

MONATSHEFTE
DER COMENIUS-GESELLSCHAFT
FÜR KULTUR U. GEISTESLEBEN

SCHRIFTLEITUNG: DR·LUDWIG KELLER
BERLINER STRASSE 22 BERLIN-CHARLOTTBG
VERLAG EUGEN DIEDERICHS IN JENA

N. F. Band 6 Januar 1914 Heft 1

Die Monatshefte der C.G., für Kultur und Geistesleben erscheinen Mitte Januar, März, Mai, September und November. Die Mitglieder erhalten die Hefte gegen ihre Jahresbeiträge. Bezugspreis im Buchhandel und bei der Post M. 10. – Einzelne Hefte M. 2.50. –

FICHTE

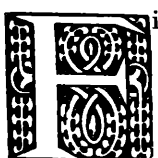
Unten ziehen Franzosen mit Marschtritt und Paukenprall,
Die Bänke schüttern im Auditorium,
Doch rufender dröhnt der redenden Stimme Schall.
Aus dem mächtigen Haupt, in eherner Schwere,
Zieht Mahnung und Lehre,
Worte in Waffen, gesprochene Heere,
Unsichtbare Trommeln gehen um.

Aus Ernst Lissauer: 1813 (Jena, Diederichs 1913)

RELIGION UND GESCHICHTE

Zu J. G. Fichtes hundertjährigem Todestag, 29. Januar 1914

Von Friedrich Gogarten in Stolberg (Rhld.)

ichte und mit ihm seine Gedanken haben ein merkwürdiges Schicksal gehabt. Als Redner an die deutsche Nation lebt er im Bewußtsein der weiteren Kreise unserer Bildungswelt; als der Philosoph vom Ich und Nicht-Ich bei denen, die aus irgend einem Grund mit philosophischen Kompendien in Berührung kamen; als rigoristischen Moralisten sieht man ihn in der Geschichte der Ethik. Und vergessen hat man, was die Seele von allen diesen Gedanken

ist und was ihnen, die nur Teilansichten und darum verzeichnete Ansichten der Wirklichkeit oder — wenn man will — der Wahrheit sind, erst ihren Sinn gibt und sie hineinfügt in das Ganze des Lebens. Es ist seine Religion. Wenn sie auch erst von ungefähr 1800 an deutlich ausgesprochen in den Mittelpunkt der Gedanken gestellt wurde, und wenn vor allem erst von dieser Zeit an Fichte seinem religiösen Denken freien und durch keine rationalistische und polemische Rücksichten gehinderten Ausdruck gab, so ist doch von Anfang an die Religion die Seele seines Denkens und Wollens gewesen. Dieses religiöse Wollen und Empfinden ist am Anfang aus allerhand Gründen eng gewesen an Umfang, aber es war dafür umso intensiver. Und es war lebendig und konnte darum zu neuen Weiten kommen.

Wenn man die Religion als das treibende Motiv des ganzen Fichteschen Denkens erkennt, kann man auch seine Entwicklung verstehen. Man sieht dann, daß der sittliche Rigorismus aus der ersten, kantischen Zeit die organische Vorbedingung war für die spätere Mystik.

In dieser ersten Zeit, bis in die Mitte der neunziger Jahre, ist ihm die wertvolle Arbeit, der Zweck des Lebens steigende Überwindung des Sinnlichen, das will sagen des unterscheidenden Individuellen, und das Ziel ist die Herausbildung der Vernunft, das will sagen des vernünftigen Menschen, in dem allein die Vernunft, die reine Form des Menschen herrscht, und der sich darum von keinem anderen vernünftigen Menschen unterscheidet. Es ist ein rein formalistisches, im Grunde vollständig inhaltleeres Ideal. Aber gerade das Formalistische, Inhaltleere war das, was weiterführte. Es befreite den Menschen von allen persönlich-egoistischen Neigungen und ließ die unmittelbare Eigenart, die nun nicht mehr durch egoistische Neigungen vergewaltigt wurde, in dieser Freiheit um so stärker sich entfalten. Wohl gegen ihren Willen, aber mit um so besserer Wirkung. Denn dadurch blieb die Eigenart frei von allem Gemachten und Reflektierten.

Was bis dahin Ziel gewesen war, die sittliche Freiheit, die eben garnichts will als Freiheit, Unabhängigkeit von allem Gegebenen, wird jetzt zum Mittel. Die Freiheit will nicht nur sich, sondern sie will, daß sich durch sie etwas zum Leben entfalte, nämlich die ursprünglichen Eigenarten des Menschen. Wenn die Mystik diese sittliche Freiheit als letzte Orientierung des Lebens auch ausschließt, so behält sie sie doch bei als Bewegung, die in ihrem viel

größeren Lebensgebiet ihren Lauf geht. Die Mystik führt zu einer über den sittlichen Formalismus weit hinaus gehenden Auffassung der gegebenen natürlichen Werte, d. h. der menschlichen Individuen und ihrer für den früheren Formalismus garnicht faßbaren Eigenarten. Soweit sich diese Eigenarten freigemacht haben von den Entstellungen, die die zufällige Umgebung und ihr Einfluß auf den Menschen in sie gebracht haben, und in solcher Freiheit sich rein aus sich selbst entwickeln, sind sie der Mystik Offenbarungen des göttlichen Lebens. Und sie bringen in die Mystik, deren tiefstes Erlebnis die Ruhe der Gottheit ist, die ewige Bewegung. Aber diese Bewegung der Individuen ist nicht, wie man es solchen Gedanken gerne vorwirft, ein Abfall von der Einen Gottheit, sondern sie ist Bewegung in der Gottheit selbst. „Als ob ich in diesem Hause von einem Ende in das andere ginge: das wäre wohl Veränderung und doch nur Eines in Einem", wie Meister Eckehart es sagt.

Und als von hier aus die Gedanken sich der Geschichte wieder zuwandten, da fanden sie eine ganz andere Deutung für sie, als die frühere formalistisch-sittliche. Die Geschichte war nun die Entwicklung der menschlichen Individuen. Und die Entwicklung geht darauf aus, gerade das Individuelle frei und ungehindert wachsen zu lassen. Dazu hilft jetzt die frühere formalistisch-sittliche Arbeit; sie schafft gleichsam den stillen Raum, in dem sich das Individuelle aus seinem tiefen, geheimnisvollen Grunde entfalten kann ohne durch sinnliche Neigungen und durch Reflexionen dabei gehindert und entstellt zu werden. Und was früher die fortschreitende Verwirklichung eines a priori zu konstruierenden, sehr formalistischen und inhaltleeren Weltplanes war, das wird zur wachsenden Offenbarung des reichen göttlichen Lebens in den unendlichen individuellen Gestalten, die es in den menschlichen Individuen angenommen hat. Diese Offenbarung läßt sich nur in der Geschichte erleben und erfahren und kann auf keine Weise vorher im voraus konstruiert werden.

Und wie es vorher war mit der Bewegung, die das Leben und die Entwicklung der Individuen in die Ruhe der Gottheit brachte, so ist es jetzt mit der unendlichen Bewegung, die die Geschichte bedeutet. Die Überlegenheit des Frommen über alles Weltgeschehen und seine Versenkung in die Ruhe der Gottheit, in der alles Weltgeschehen schon seine Erfüllung fand, wird durch die Geschichtsentwicklung, in die derselbe Fromme hineinverflochten werden soll,

nicht unmöglich gemacht, sondern sie sind gerade die stärksten Beweger in dieser Geschichte, die ja die lebendige Offenbarung seiner Gottheit ist[1].

Das ist die Stimmung, der ein alter Chinese, Tschuang Tse, Ausdruck gegeben hat in dem Gleichnis vom Fährmann: „Die Haltung dessen, der ein Fahrzeug über Wasser zu halten weiß, ist solcher Art, als wollte er es dem Sinken preisgeben. Er rudert, als wäre das Boot nicht da. Er vergißt das Wasser um sich her. Er sieht die Stromschnelle an, als wäre sie festes Land. Er betrachtet das Kentern wie das Festfahren eines Wagens. Kentern oder Festfahren, wer davon so unbewegt ist, welches Ufer sollte der nicht gesichert erreichen können[2]."

Man kann nicht von Fichtes Religion sprechen, ohne sofort auf seine Geschichtsauffassung zu kommen. Seine Religion bleibt eben nicht beim Einzelnen stehen. So wertvoll auch der Einzelne sein wird, er gewinnt diesen Wert doch erst durch seinen Zusammenhang mit dem Ganzen. Und Fichtes Religion bleibt gerade so wenig an einer Kirche oder irgendeiner Gruppe von Gläubigen hängen. Denn Religion ist nicht irgendein Glaube, sondern sie ist lebendige fleischgewordene Offenbarung. Und Religion hat nur der, der selbst solche Offenbarung ist.

Geschichte ist für Fichte immer, so verschieden er sie im übrigen auch gesehen hat, Offenbarung des göttlichen Lebens. Dabei erscheint ihm das göttliche Leben so ausschließlich im menschlichen Leben, daß man wohl an eine Gleichsetzung des göttlichen und menschlichen Lebens denken könnte, in dem Sinne, daß es außer diesem menschlichen Leben, das wir hier auf der Erde kennen, keine andere Offenbarung der Gottheit, etwa auf einem anderen Sterne, gäbe, und daß auch das göttliche Leben sich ganz rückhaltlos ausgegeben habe in dem menschlichen, ohne eine Sonderexistenz daneben zu führen, in der es das menschliche Leben hielte und beherrschte.

Daß Fichte nirgendwo einmal die Möglichkeit einer Offenbarung der Gottheit außerhalb unseres menschlichen irdischen Kreises bedacht hat — nicht, als ob er sie zurückgewiesen hätte, er denkt

---

[1] Diese Entwickelung der Fichteschen Gedanken und damit diese Zusammenhänge von Sittlichkeit und Mystik, Mystik und Individualität, und Mystik und Geschichte habe ich versucht ausführlich darzustellen in einem Buche „Fichte als religiöser Denker". Eugen Diederichs, Jena 1914.

[2] Reden und Gleichnisse des Tschuang-Tse, Inselverlag, Leipzig 1910.

einfach garnicht daran —, ist bei der Weite seines Denkens merkwürdig; es ist aber ein Zeichen von der ungeheuren Aktivität seines Denkens, das sich nur kümmert um das, was den Menschen unmittelbar angeht und womit er sich hier auf der Erde handelnd auseinandersetzen kann.

Der andere Gedanke, daß die Gottheit ihr Leben ganz hingegeben habe an die Menschen, ohne eine Sonderexistenz für sich zurückzubehalten, trifft Fichtes Meinung, aber er ist nur die eine Seite der Wahrheit, denn von der anderen Seite aus gesehen, hat doch die Gottheit ihr Leben ganz und gar unabhängig von den Menschen: sie ist ja deren tragender Grund.

Vielleicht wird dieser Gedanke der Einheit deutlicher, wenn ich die Empfindungen aufzeige, denen er Ausdruck geben will.

Fichtes religiöses Gefühl will nichts wissen von einem Gott, der als fremder Herrscher dem Menschengeschlecht mit Willkür gegenübersteht. Darum will er auch von einer einmaligen abgeschlossenen Schöpfung nichts wissen, in der Gott die Menschen gemacht und sie dann ihr eigenes, von ihm getrenntes Leben hätte leben lassen. Die Schöpfung geht vielmehr unaufhörlich weiter als Offenbarung des göttlichen Lebens in den Menschen.

Die zweite Empfindung ist dieselbe, nur von der anderen Seite gesehen: es widerstrebt Fichtes religiösem Gefühl gerade so, den Menschen als selbständig neben Gott zu denken. Und das tut es darum, weil auch dadurch Gott von den Menschen getrennt wird und diesmal von den Menschen abhängig wird, insofern als er dadurch zum „zweiten Selbständigen wird, das durch den Gegensatz entstanden, um der Menschen willen da ist.“ Die Menschen selbst sind dann „das Unmittelbare“, über dessen Existenz und Koalität weiter gar kein Streit ist. — „Sich fühlen sie, Gott nicht; in sich leben sie, nicht in ihm.“[1]

Es steckt in diesen Gedanken ein eigentümliches Nebeneinander von allertiefstem Abhängigkeitsgefühl, denn des Menschen Existenz ist nicht sein eigenes, sondern Gottes Leben, und von stolzestem Freiheitsgefühl, denn es ist des ewigen Gottes Leben, das dem Menschen als sein eigenes durch die Adern läuft.

Fichte hat für diese Einheit von Göttlichem und menschlichem Leben, die so viel Bewegung in sich schließt, immer von neuem nach Ausdrücken gesucht. Man mag da von Widersprüchen reden und

---

[1] Fichtes sämtliche Werke XI, 392 oder in der Auswahl von Medicus bei Meiner, Leipzig, Bd. V, 361.

meinen, damit diese Gedanken abzutun. Aber es wird garnicht möglich sein, solche Dinge wie diese, auf einen eindeutigen Ausdruck zu bringen. Sie sind Leben und deshalb nur durch Widersprüche einigermaßen anzudeuten. So kann Fichte sagen, die Menschen seien die Gefährten Gottes und später, in der mystischen Ausdrucksweise, an die Menschen sei das ganze göttliche Leben gleichsam ausgeteilt. Und daneben steht die Aussage, daß Gott nicht existiert „als ein System von Ichen." Gott existiert nicht in den Menschen, er erscheint im besten Fall in ihnen und auch nur dann, wenn ihr innerstes Leben fortschreitet.

Voraussetzung und Folge dieser Anschauungen sind eine starke Wertschätzung der Menschen. Denn mögen die Menschen auch in ihrer herrschenden Lebensführung alles andere sein als Offenbarungen des göttlichen Lebens: was in ihnen läuft als eigentliche Lebenskraft, das ist eben doch das göttliche Leben. Und so lange überhaupt etwas lebendig ist, so lange ist in ihnen auch göttliches Leben, weil es ohne das gar kein Leben geben kann. Das Lebendige mag die ungöttlichsten Formen annehmen, der tragende Lebensgrund ist doch die Gottheit. Aber nicht nur tragend und erhaltend lebt die Gottheit im Menschen, sondern ebenso sehr als Kraft, die wachsen, die sich vertiefen, die sich selbst in Reinheit finden und schaffen will. Im unfrommen Menschen lebt sie als Unruhe und Sehnsucht, die mit gar nichts zufrieden ist und von einer Befriedigung, man könnte besser sagen Enttäuschung, zur anderen getrieben wird, um irgendwann, in diesem oder einem andern Leben, sich selbst und ihr eigenes Leben und Wachsen als einziges Ziel zu finden.

Wir haben hier die eigentümliche, aber für das religiöse Denken charakteristische Gedankenverschlingung, daß dasselbe, was als Grund des Lebens gedacht wird, zugleich Ziel des Lebens ist. Das kommt daher, daß dem religiösen Denken alle wertvollen Wirklichkeiten nicht tote Gedankendinge sind, sondern lebendige Kräfte. Dabei schließt diese Bewegung, die von ihnen ausgesagt wird, garnicht aus, daß sie zugleich als voll von tiefster Ruhe gedacht und empfunden werden. Ruhe und Bewegung, Erfüllung aller Weltenziele und unruhigste Arbeit für ihre erst noch zukünftige Verwirklichung, die beiden gehören für religiöses Denken untrennbar zusammen, eins ist nicht wahr ohne das andere.

So steht neben der höchsten Wertschätzung der Menschen als den Trägern des göttlichen Lebens, eine außerordentlich niedrige

Einschätzung dieser selben Menschen, die durchaus nicht oder nur in einem sehr geringen Maße eine Offenbarung der Gottheit sind. Und selbst für den Fall, daß einer die im Augenblick möglich größte Vollkommenheit erreicht hätte, bedeutete er doch gar nichts, wenn er bei der erreichten Vollkommenheit stehen bliebe: was nicht mehr wächst ist tot. Göttliches Leben weiß nichts von Stillstand, auch seine tiefste Ruhe ist Bewegung.

Wertvoll sind die Menschen nicht in ihrer jeweiligen Gestalt und Verfassung, sondern nur so weit, als sie Bewegung sind hin zur Gottheit, soweit sind sie überhaupt nur, das „Sein" im betonten Sinne genommen. Sind sie nicht auf dem Wege zur Gottheit, dann ist auch gar kein göttliches Leben in ihnen, oder doch nur als verborgener und schlafender Keim. Sie sind nur ein „Anhang des Lebens", sie werden gelebt von den Verhältnissen und Dingen, ihr Leben kam noch nicht zu sich selbst und das will sagen zur Gottheit.

Die hohe Wertschätzung der Menschen ist nicht irgendeine wissenschaftlich oder erfahrungsmäßig bewiesene oder auf diesem Wege auch nur nahegelegte Ansicht von den Menschen, sondern sie ist ein Glaube. Und zwar religiöser Glaube, der noch erst schaffen muß in der irdischen Wirklichkeit, was ihm in Gott von Ewigkeit her erfüllt ist. Ihm ist diese göttliche Erfüllung nicht Beruhigungsmittel, sondern gerade im Gegenteil Ansporn zur ernstesten Arbeit und zugleich Verheißung, daß diese Arbeit ihr Ziel findet.

Dem frommen Menschen ist aber dieser Glaube an die Menschen auch Pflicht, oder besser gesagt, Notwendigkeit. Wie er sein eigenes Leben liebt nur deshalb und nur soweit, als es Erscheinung des göttlichen Lebens ist, ebenso liebt er auch das Leben der andern Menschen nur deshalb und nur soweit, als in ihm sich das göttliche Leben offenbart. Soweit er es liebt, liebt er es aber auch gerade so wie sein eigenes. Denn was er in beiden liebt, ist ja das gleiche: Gottes Leben.

Fichte hat in solchem Zusammenhang sehr feine Worte über die Nächstenliebe gesagt (in der zehnten Vorlesung aus der Anweisung zum seligen Leben). Ihm kommt die Menschenliebe nicht aus dem Gefühl des üblichen Mitleids, in dem das dunkle Wissen lebendig ist, daß man nicht weit entfernt ist von dem Elend, dem man hilft, und wo man eigentlich sich selbst hilft.

Der fromme Mensch im Fichteschen Sinne liebt die Menschen aus Reichtum, aus Stolz, aus kräftiger Überlegenheit. Der Affekt ist nicht Mitleid mit dem Jammer, sondern Empörung über die Er-

niedrigung, in der er den Menschen sieht, der göttliches Leben in sich trägt. Der fromme Mensch liebt die anderen, weil er — um ein Wort Lagardes zu gebrauchen — in tiefster Bescheidenheit mehr ist als sie.

Solche Liebe und der aus ihr entspringende Glaube an die Menschen können sich nicht durch schlechte Erfahrung enttäuschen und müde machen lassen. Beide sehen die böse Wirklichkeit mit scharfen Augen und machen sich nichts vor, wie das gewöhnliche Menschenliebe und Glaube an die Menschen wohl tun. Aber sie leben von dem inneren Zwang, daß sie schaffen müssen an dem, was sie glauben und lieben.

Der Zwang, nicht zu lassen von dieser schaffenden Liebe ist auch deshalb da, weil das göttliche Leben in dem frommen Menschen in seiner eigenen, reinen Erscheinung von den andern unfrommen Menschen gehindert wird durch deren Freiheit und außerdem dadurch, daß das göttliche Leben des einen Menschen nur ein kleiner Teil des ganzen Lebens der Gottheit ist und nach der Vereinigung mit dem Ganzen strebt, zunächst in den Menschen, mit denen er lebt.

Ist nun in diesen Menschen ihr göttliches Leben noch nicht wach geworden, dann ist auch eine Vereinigung mit ihm nicht möglich, und im frommen Menschen bleibt die Sehnsucht und das Streben nach der Vereinigung. Es bleibt der Zwang zum schaffenden Glauben.

Er wird bleiben, solange der Mensch lebt. Denn das ist der einzige Zweck des Lebens, daß im Menschen sein göttliches Leben erscheine. Und das nicht nur im einzelnen Menschen, sondern in allen. Denn erst, wenn es in allen erscheint, wird es seine ganze Vollkommenheit offenbaren können. Der Zweck des Lebens ist darum dieser: mithelfen daran, daß in allen Menschen das göttliche Leben wach werde. Das einzige Mittel dazu ist im letzten Grunde dieses: selbst fromm sein. Denn anderes frommes Leben kann man ganz allein durch eigenes Frommsein wecken. Es geht das schon deshalb nur auf diesem Wege, weil das göttliche Leben im Menschen nur aus sich selbst aufbrechen kann, weil es nicht durch körperlichen und nicht durch intellektuellen Zwang, also durch Logik, hervorgerufen werden kann. Es geht aber auch deshalb nicht, weil das göttliche Leben in jedem Menschen eine andere Gestalt angenommen hat, die durch gar keine Wissenschaft zu berechnen ist, die ganz allein durch das Leben selbst gegeben werden kann, wie

denn überhaupt alles göttliche nur durch ursprüngliches Leben gegeben wird und garnicht berechnet werden kann. Wo es erscheint, erscheint es immer nur in individueller, persönlicher Gestalt, als das eigenste persönlichste Leben, das der Mensch hat. Und zum Leben bringen kann man es im anderen nur durch eigenes, persönlichstes Leben, durch eigenes Frommsein.

Es ist bemerkenswert, daß Fichte aber auch diesem höchsten Lebenszweck gegenüber, dem in letzter Linie alle Arbeit des frommen Menschen gehört, von einer völligen Gleichgültigkeit — ich drücke mich mit Absicht so stark aus — spricht. Es zeigt sich darin der ganz und gar religiöse Charakter dieses Denkens. Es erinnert mich die Stimmung immer an das, was Luther wohl empfunden hat, wenn er verlangte, man solle das Wort Gottes predigen, das werde schon alles machen. Das Wort Gottes: bei Luther ist es die Bibel, aber doch nicht nur das geschriebene Wort, sondern erst recht das gesprochene Wort mit seiner lebendigen Kraft und Seligkeit. Bei Fichte ist es ganz Fleisch geworden: es ist das göttliche Leben, das im Menschen erscheint. Das Wort Gottes oder das Leben Gottes, man stelle es hin, es wird schon seine Wirkung tun; Menschensorgen sind dabei ganz überflüssig. Vollständige Sorglosigkeit, denn Gott schafft, und dabei zugleich schärfstes Verantwortungsgefühl, denn Gott will in mir erscheinen und schaffen. — Das ist die Stimmung des frommen Menschen den Aufgaben gegenüber, die ihm in der Welt gestellt sind.

Diese religiösen Gedanken Fichtes sind so gut wie vergessen gewesen. Und auch wo man heute etwas über ihn liest, erfährt man von diesen Dingen fast nichts. Die Zusammenfassung seiner religiösen Gedanken, die „Anweisung zum seligen Leben“ gibt es erst seit ganz wenigen Jahren in leicht zugänglichen Ausgaben. Gewirkt haben ja seine religiösen Gedanken trotzdem, wenn auch zum Teil auf dem Umweg über Amerika und England. Auf dem Umweg haben sie freilich hie und da viel von der ursprünglichen Größe und Gewalt verloren und sind in leicht lesbare geistreiche Essays verwandelt worden.

Fichte wirkt auf den, der die modernen religiösen Bestrebungen kennt, wie eine tiefe, energische Zusammenfassung dieser Bestrebungen.

Er steht in der Linie, die von der mittelalterlichen deutschen Mystik über den ersten Luther, die Schwärmer, Jak. Böhme,

G. Arnold hinführt zum deutschen Idealismus. Hier ist er religiös der Bedeutendste. Und von ihm geht die Linie weiter zu den Männern, die bewußt eine deutsche Religion vertreten im Gegensatz zu der römisch-semitischen, also um die bedeutendsten Namen zu nennen: Lagarde und Bonus.

Deutsch soll die Religion nicht gemacht werden, sondern es soll unsere eigene sein, die wir nötig haben und die wir nicht nur auswendig gelernt haben, sondern die wir brauchen können, dann wird sie ganz von selbst auch deutsch sein.

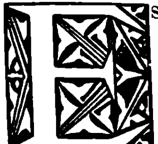
Fichte meinte, deutsch sein, das hieße, daran glauben, daß in den Menschen ursprüngliches Leben am Werk sei, um Neues hervorzubringen, und daß dieses Leben in jedem Einzelnen seine besondere Gestalt angenommen habe, und daß jede einzelne Gestalt nötig sei, um das ganze Bild der Gottheit zu offenbaren.

Fichte könnte uns helfen, aus unserer schablonisierten und moralisierenden Kirchenfrömmigkeit und aus der intellektuellen und spielerischen Bildungsfrömmigkeit herauszukommen. Er könnte uns helfen, daß wir wieder etwas davon merken, daß Frömmigkeit etwas ist, das durchaus nicht den Einzelnen allein angeht, sondern das seiner Natur nach etwas ist, das seine Kreise um sich zieht und das vielleicht nur daran zu erkennen ist, daß es Kreise um sich zieht. Fichte könnte uns helfen, daß uns Frommsein zu mehr wird als bloß Sorge für unsere eigene Seele, daß wir wieder die geheimnisvolle Wahrheit des stellvertretenden Frommseins erfahren, daß wir als fromme Menschen die Schuld des Ganzen tragen und als fromme Menschen die stolze Freiheit des Ganzen haben, immer in der Gottheit zu leben.

Ob das in die Kirche führt, oder in irgendeine andere religiöse Gemeinschaft oder in gar keine, das ist gleich. Das Leben Gottes hing noch nie an einer Institution, es ist ganz allein in den Menschen, die im Ganzen leben.

SITTLICHKEIT UND SCHÖNHEIT

Von August Horneffer in Solln bei München



s gibt Ästhetiker, die die ästhetischen Probleme grundsätzlich von den ethischen trennen und es für eine Art Verrat an der Kunst halten, wenn man beim Aufbau der Ästhetik den Zusammenhang der Kunst mit der Moral, der Religion und dem Gemeinschaftsleben zugrunde legt. Und ebenso gibt es Ethiker, bei denen man vergebens nach Aufklärung über das innere Verhältnis der sittlichen zu der ästhetischen Wertung des Lebens sucht. Offenbar hat die Furcht vor Grenzüberschreitungen und Vermischungen der Wissensgebiete in vielen Theoretikern das natürliche Bedürfnis des Menschen nach Zusammenfassung seines geistigen Wesens völlig erstickt; der zentrifugale oder „chorizontische" (Goethe) Wille hat über den Willen zur Einheit den Sieg davongetragen.

Was in der Theorie geschieht, zeigt sich nicht minder häufig in der Praxis. Wie viele Menschen versäumen es, ihre künstlerischen Neigungen und Genüsse mit ihren sittlichen Pflichten und Idealen in Einklang zu bringen und zwischen ihrem Handeln, Empfinden und Denken in der realen Welt und in der Welt des schönen Scheins einen organischen Zusammenhang herzustellen! Vielmehr fliehen sie hier, was sie dort suchen, verachten und verwerfen dort, was sie hier lieben und erheben. Das hat seinen Grund in der Zerstückelung des geistigen Menschen, die sich in der Kulturwelt allenthalben bemerkbar macht: durch die Überfülle von Eindrücken und Anforderungen, die an den Menschen herantreten, wird ihm die Übersicht erschwert und die Kraft zur einheitlichen Bewältigung genommen. Er tritt nicht mehr mit seinem ganzen ungeteilten Wesen der Außenwelt gegenüber, sondern lebt gewissermaßen stückweise, indem er seine einzelnen geistigen Organe voneinander unabhängig macht und bald dieses, bald jenes in Tätigkeit setzt. So fällt die Welt des Geistes auseinander, und wenn sich die philosophischen Systematiker auch bemühen, in die Masse der Einzelerscheinungen Ordnung zu bringen, so haben diese Bemühungen vielfach nur den Erfolg, daß Welt und Leben auf eine Anzahl wohletikettierter Schubfächer verteilt werden, nicht aber den Erfolg, daß die Einheit der Dinge wirklich erfaßt und alles, was ist, unter einen einzigen großen Gesichtspunkt gebracht wird.

Bleiben wir bei dem Verhältnis von Moral und Kunst stehen, so zeigt uns ein Blick in die Vergangenheit, daß von jeher Neigung bestanden hat, zwischen dem Guten und dem Schönen eine Scheidewand aufzurichten, oder gar diese beiden Begriffe in einen Gegensatz zueinander zu bringen. Den Künstlern hat man nachgesagt, daß sie es zwar mit den Forderungen der Schönheit, aber oft nicht mit den Forderungen der Sittlichkeit ernst nehmen, und bei ethisch vorbildlichen Menschen hat man eine Vernachlässigung der Schönheit, ja eine deutliche Abneigung gegen alles, was mit der Kunst zusammenhängt, bemerken wollen. Gar mancher Künstler schalt die Moral engherzig und pedantisch, und mancher Moralist die Kunst unsittlich und zügellos. Goethe hat uns in seinem Tasso einen Charakter geschildert, der bei hoher und strenger Künstlerschaft doch der sittlichen Festigkeit und Selbstbeherrschung durchaus ermangelt, und in seinem Gegner Antonio haben wir einen Mann, der zwar an Tugenden reich ist, aber mit den „Grazien" (II, 1) nicht auf bestem Fuße lebt. Psychologen haben eine grundsätzliche Unterscheidung von Künstlernaturen oder Phantasie- und Gefühlsmenschen und von ethischen oder Willensnaturen aufgestellt. Man spricht auch von einer künstlerischen Weltanschauung im Gegensatz zu vorwiegend ethisch oder religiös orientierten Philosophien. Auch ist z. B. die hellenische Kultur als eine mehr ästhetische, der christlichen Kultur (oder die „romanische" der „germanischen") als einer mehr ethischen gegenübergestellt worden. Das landläufige Urteil über die Griechen lautet, daß sie zwar künstlerisch auf einer großen, vielleicht unerreichten Höhe gestanden hätten, daß es aber ihrem sittlichen und religiösen Leben am Besten gefehlt habe. Und entsprechend wird der sittliche Hochstand gewisser christlicher Richtungen oder Epochen gepriesen, denen man zugleich eine Vernachlässigung der ästhetischen Bildung nachsagt. In ähnlichem Sinne ist die italienische Renaissance als eine künstlerische Blütezeit, aber moralische Verfallszeit charakterisiert worden, im Gegensatz zu der germanischen Reformationsbewegung, die auf Verinnerlichung und Versittlichung der Menschheit ausging, der Kunst aber vielfach gleichgültig, wenn nicht feindlich gegenüberstand.

Alle derartigen Urteile sind naturgemäß anfechtbar, weil zu allgemein gehalten; aber erheblich eingeschränkt zeigen sie ihren richtigen Kern. Zweifellos gibt es Menschen, Zeiten, Völker, deren Schwerpunkt mehr auf der einen oder auf der anderen Seite liegt.

Die tägliche Erfahrung zeigt das so deutlich wie die Geschichte. Wer begegnete nicht Personen, die ästhetisch ein Zuviel, ethisch ein Zuwenig haben oder umgekehrt. Und ebensowenig läßt es sich leugnen, daß z. B. bei den Griechen die sinnliche Schönheit und das künstlerische Spiel sehr stark im Vordergrunde standen und daß die Gegner und Warner (die zur Ein- und Umkehr rufenden Philosophen) nicht imstande waren, den sittlichen und politisch-wirtschaftlichen Niedergang des hellenischen Volkes dauernd fernzuhalten. Der Götterliebling Homer, dessen schimmernde Freudenwelt die Philosophen so leidenschaftlich bekämpften, ist der erste und vielleicht gewaltigste Vertreter des griechischen Willens zur ästhetischen Bezwingung und Verklärung der Realität, auf Kosten der sittlichen Vertiefung. Und wenn dann auch Hesiod mit seiner strengen und frommen Bauernphilosophie kam, wenn auch Gesetzgeber, Propheten und orphische Priester die ernste und furchtbare Seite des Daseins betonten und die Reformatoren (Pythagoras, Sokrates, Platon) eine ethische Erneuerung des Lebens predigten, so blieb trotzdem die Gegenrichtung im ganzen siegreich und entwickelte sich immer einseitiger und extremer. Eine virtuosische Handhabung der Formen in Kunst und Leben, eine außerordentliche Feinheit der Sinne und des rhythmischen Empfindens beherrschten neben rücksichtslosem Ehrgeiz und Egoismus, neben Ausschweifung und Energielosigkeit mehr und mehr den griechischen Volkscharakter. Das Christentum brachte dann den Umschwung. Im Bunde mit der hellenischen Philosophie und dem Mysterienwesen, konsequenter vielleicht als diese „Rivalen" (Harnack), für das Volk jedenfalls überzeugender, verwarf das neue Evangelium das Ideal der sinnlichen Schönheit, verdammte die Augen- und Ohrenlust, tötete das künstlerische Ausdrucksverlangen und -vermögen, weckte dagegen die sittlichen Kräfte, lehrte Selbstüberwindung und Liebe und setzte den „Geist" und dessen „Reich" an den Anfang und in das Zentrum alles Seins. Die Abneigung richtete sich am meisten gegen die stärkste und sinnlichste Kunstart, nämlich das Theater; am ehesten ließ man die unsinnlichste Kunstart, nämlich den Hymnengesang, gelten. Es traten dann freilich Gegenbewegungen auf, die eine „Verweltlichung" des Christentums erstrebten und z. T. durchsetzten, womit ein neues Erblühen der Künste Hand in Hand ging; aber diesen Gegenbewegungen wurde von den angeblich Christlichsten ein ebenso starker Widerstand entgegengesetzt, wie in Hellas einst den

Vergeistigungsbestrebungen der Philosophenschulen und Kultbünde.

Worin liegt die Gefahr einer einseitig ästhetischen Kultur? Die Kunst hat es mit der sinnlichen Welt zu tun. Zwar drückt sie stets etwas Seelisches aus und schöpft ihre ganze Kraft aus der übersinnlichen Sphäre; aber ihr Wesen besteht darin, daß sie das Seelische körperlich macht und das Übersinnliche in sinnlich Greifbares verwandelt. Ideen gestaltet sie zu Bildern aus, Gefühlsregungen gibt sie in Tönen, Farben und Geberden Leben, das Allgemeine wird unter ihren Händen zum Individuellen, das Ewige scheint sich in dem spielenden Augenblicksleben zu verflüchtigen. Jeder echte Künstler liebt die Erscheinungswelt mit Leidenschaft; er versenkt sich in die individuellen Bildungen und geht dem Trieb- und Affektleben in jeder Form nach. Er muß das; denn nur so kann er seinen Beruf: Geistiges in Leibliches zu verwandeln und alles Verborgene in sinnlicher Deutlichkeit darzustellen, erfüllen. Das bringt sittliche Gefahren mit sich, wie man am deutlichsten bei der intensivsten, nämlich der dramatischen Kunst beobachten kann. Die Diener dieser Kunst, die Schauspieler, Tänzer, Sänger beiderlei Geschlechts, die sich als Werkzeug der künstlerischen Versinnlichung preisgeben und das „Scheinen" als Gewerbe betreiben, werden nicht selten zu Opfern dieses Gewerbes, und die strengen Hüter der Moral haben von jeher vor dem Umgang mit ihnen, ja vor dem Besuche der „spectacula" überhaupt gewarnt. Platon wollte in seinem Idealstaate das Theater nicht dulden und stellte die Dichter unter die denkbar strengste moralische Zensur, ja er bemühte sich, nachzuweisen, daß die Kunst ein wertloses, die sinnlichen Gegenstände nachahmendes Scheinwesen sei. Wie kam wohl eine so durch und durch künstlerische Natur wie Platon zu einer solchen Stellungnahme? Er sah sein Volk einem charakterlosen Genußleben erliegen und den männlichen Ernst einbüßen; daher trat er als Arzt hervor und verordnete eine asketische Diät: Verachtung und Zurückdrängung alles Sinnlichen, Hinwendung zum Wesen der Dinge, d. h. zu den sinnlich nicht faßbaren Objekten der Vernunft (oder, wie die Gnostiker und Neuplatoniker sagten: [Min.] zu den Objekten der inneren Schauung oder der Offenbarung). Die Stoiker mit ihrer Predigt der Bedürfnislosigkeit und des sogenannten naturgemäßen Lebens ergänzten diese gegen die Sinnen- und Affektwelt gerichteten Anschauungen.

Als Brennpunkt der Sinnlichkeit ist von jeher das, was die deutsche Sprache in prägnanter Bedeutung Sinnlichkeit nennt, empfunden worden: die Sexualität. Daher hat das sexuelle Gebiet stets ein Streitobjekt zwischen den mehr künstlerisch und den mehr ethisch gerichteten Menschen gebildet. Gingen jene bis zum Extrem, so verwarfen sie jede sexuelle Regelung und Beschränkung und feierten die Geschlechtsliebe als Krone des Lebens; dem gegenüber forderten die anderen den gänzlichen oder teilweisen Verzicht und wollten entweder das sexuelle Empfinden völlig ausrotten, oder es doch möglichst vergeistigen und seinen Charakter als den eines sinnlich-natürlichen Phänomens verwischen. So erklärten sie denn die geschlechtlich Enthaltsamen für die vorbildlichen, der Gottheit am nächsten stehenden Menschen und identifizierten den Begriff der Schönheit mit dem der reinen, affektlosen Geistigkeit. Man vergleiche das Schönheitsideal der byzantinischen und z. T. noch der gotischen Kunst mit ihren schattenhaften, nur seelischer Liebe zugänglichen und entsprungenen Gestalten mit dem Schönheitsideal der Griechen und der Renaissance. Hier sind die schönsten Menschen die von Körperkraft strotzenden und vom Feuer der Liebe durchströmten Männer und Frauen, die in göttlicher Nacktheit über die Erde wandeln. Bei den Anhängern der reinen Geistigkeit erregt dies Ideal großen Anstoß. Als Michelangelo in seinem „Jüngsten Gericht" eine Fülle blühender Leiber an die Wand der päpstlichen Kapelle malte, waren die „heidnischen" Zeitgenossen zwar der Bewunderung voll; aber sobald die religiösethische Stimmung im Vatikan sich geändert hatte, hieß es, ein solches Bild gehöre eher in ein Bordell als in ein Gotteshaus, und man malte den anstößigsten Figuren Kleider auf den Leib.

Wie die „Sinnlichkeit" im lobenden oder tadelnden Sinne den Mittelpunkt, bzw. das Extrem der künstlerischen Welt- und Lebensanschauung bezeichnet, so drücken die Worte „A s k e s e" und „H e r o i s m u s" das Streben des sittlichen Menschen am schärfsten und schroffsten aus. Entsagung, Abtötung, Selbstüberwindung führen den Menschen zur Vollkommenheit, so lehren die gefeiertsten Propheten Asiens und Europas. Und diese Lehre birgt ohne Zweifel ebensoviel Richtiges in sich, wie die Lehre der Künstler von der Verleiblichung des Geistigen. Ohne Askese, d. h. ohne die Übung im Verzichten und Aufopfern, ist das höhere menschliche Leben undenkbar; denn nur derjenige ist großer sittlicher Taten fähig, der die sinnlichen Impulse zurückzudrängen, an sich zu halten und Herr

über sich und die Welt zu bleiben vermag. Je größer die Sensibilität ist, um so schwerer hält es aber, sich der von außen und innen andringenden Reize zu erwehren. Wer die Welt mit so feinen Sinnen auf sich wirken läßt, wie z. B. Goethe, der erliegt viel leichter ihren „Verführungen", als der Asket, der die Fenster zu seinem Heiligtum fest verschließt und seine Sensibilität möglichst verringert. Daher ist es erklärlich und berechtigt, daß immer wieder Mahner und Bußprediger vor die Menschen hingetreten sind, um sie auf sich selber zurückzuleiten und ihnen den Sieg über das endlos mannigfaltige Sinnen- und Triebleben als den höchsten Triumph des Menschen und als den geraden Weg zur Gottheit vor Augen zu stellen. Es gehört zu den Hauptverdiensten der neueren Ethnologie und vergleichenden Religionsforschung, den Trieb zur Askese (d. h. zur Selbstüberwindung, Entsagung, Vergeistigung) als einen allverbreiteten, bis in die Anfänge menschlichen Kulturlebens hinabreichenden Trieb im Menschen nachgewiesen zu haben. Die Askese in irgendeiner Form ist ein Eigentum der gesamten Menschheit, und immer sind es die hervorragenden und führenden Personen und Schichten gewesen, die sich in der Askese hervorgetan haben. Wo Führer und Völker nichts mehr von der Askese hören wollen, da sind ihre Tage gezählt; sie zehren genießend ihre und ihrer Vorfahren angesammelten Schätze auf und müssen schließlich betteln gehen. Nun sind freilich die asketischen Gebote sehr verschieden begründet worden und meist auf eine mit dem sittlichen Ziele scheinbar gar nicht harmonierende Weise: man enthält sich gewisser Handlungen oder Nahrungsmittel, weil man durch sie die Zauberkraft zu verlieren fürchtet, man gibt Besitztümer preis und fügt sich Schädigungen und Schmerzen aller Art zu, weil man dadurch Götter und Dämonen zu gewinnen oder ihren Zorn zu besänftigen glaubt. Aber eine psychologische Analyse dieser mythologischen, zaubergläubigen oder sonstigen äußerlichen Begründungen der Entsagungs- und Opfergebräuche ergibt ganz deutlich, daß das letzthin Treibende doch der sittliche Wille ist. Die Menschen und ihre geistigen Führer haben sehr wohl gefühlt, daß Verzicht und Selbstüberwindung einen großen Wert abgesehen von dem superstitiösen Zweck haben, daß also die Priester mit ihrer Lehre von den Segnungen des Opferns und Entsagens durchaus nicht unrecht hatten. Zumal die primitivste Vorstellung, daß nämlich bei dem Genießen geheime Kräfte entweichen, die bei der Enthaltung im Menschen verbleiben und ihn zu außerordent-

lichen Zauberleistungen befähigen (vgl. mein Buch: „Der Priester", Register unter „Askese", „Enthaltung", „Entsagung"), läßt die richtige Ahnung vom sittlichen Wert der Askese klar erkennen. Bemerkenswert ist dabei, daß vielfach die Bünde und Gesellschaften, die sich bei zahlreichen Naturvölkern vorfinden, die Hauptträger dieser Entsagungsbräuche und -vorstellungen sind. Die Mitglieder dieser Bünde (näheres bei H. Schurtz: „Altersklassen und Männerbünde" 1902 und in meinem „Priester", 1912) müssen bei der Aufnahme ein Gelübde ablegen und Opfer darbringen, die nicht nur in der Erlegung einer Spende, sondern auch in dem Versprechen dauernden Verzichtes auf ein begehrtes Nahrungs- oder Genußmittel, bisweilen auch in anderen Beschränkungen in der Lebensweise bestehen. Beim Aufsteigen in höhere Grade werden diese Opfer hie und da vermehrt.

Wie sich hier die Anfänge einer sittlich-religiösen Erziehung und, unter wunderlichen Hüllen, die Keime der weltbewegenden und welterlösenden Lehre vom sittlichen Heroismus zeigen, so lernen wir von den primitiven Völkern und ihren Engbünden aber auch das andere, daß der Symbol- und Gestaltungswille ebenso ursprünglich und allgemein ist wie der ethische Vergeistigungswille. Jene Bünde, die eine keimhafte Entsagungs- und Versittlichungstechnik ausbilden, sind vielfach zugleich die Träger einer lebhaften Spiel- und Kunstübung. Sie führen, bedeutungsvoll geschmückt oder maskiert, Tänze und Maskeraden auf, die in ausgelassenster Weise den Spieltrieb in allen seinen Formen befriedigen. Diese Tänze sind Urformen des Dramas und zugleich des religiösen Gemeinschaftsritus. Man widmet sich ihnen mit ernstem Eifer und faßt sie keineswegs als etwas Nebensächliches und Überflüssiges auf. Wie das Opferwesen erscheint auch das Schmuck-, Spiel- und Kunstwesen aufs engste mit der Religion verbunden; aber ebenso wie dort der superstitiöse Zweck nicht das letzthin Treibende war, so stammt auch bei der bildnerischen und spielenden Betätigung der leidenschaftliche Ernst, mit dem diese Dinge geübt werden, nicht nur von den an sie geknüpften Glaubensmeinungen her. Der tiefste Grund, weshalb die Menschheit zu allen Zeiten und an allen Orten dem Spielen, Gestalten und Darstellen so viel Kraft und Zeit gewidmet und ihm als etwas Heiligem Ehrfurcht bewiesen hat, ist die befreiende und erhebende Wirkung, die von diesen scheinbar unnützen, ja sittlich gefährlichen Tätigkeiten ausgeht. Im Spiel,



gleichviel ob es sich um kultisches oder weltliches Spiel handelt, findet der Mensch, wie Schiller so schön nachgewiesen hat, seine wahre Befreiung; darum steht es recht verstanden nicht in unversöhnlichem Gegensatz zu dem ethischen Vergeistigungs- und Selbstüberwindungsstreben, sondern bildet die notwendige Ergänzung dazu. Und was die Übertreibungen des spielenden Freiheitsverlangens betrifft, also die vielberufene Zügellosigkeit und Sinnlichkeit der Künstler und Kunstfreunde, so sind sie nicht anders zu beurteilen als die Übertreibungen des sittlichen Bindungs- und Konzentrierungsstrebens, also die vielgepriesene Abtötung und Kreuzigung des sinnlichen Menschen.

Den richtigen Weg hat uns Schiller in seinen Briefen „Über die ästhetische Erziehung des Menschen" gezeigt. Er hat die Einheit der scheinbaren Gegensätze, Sittlichkeit und Schönheit, gesucht und gefunden. Während das Wesen der Schönheit sowohl ästhetisch wie anthropologisch oft verkannt und in der passiven und femininen Hingabe an die sinnliche Welt gesucht worden ist, hat Schiller den aktiven und männlichen Grundzug in der Schönheit hervorgehoben. Er hat die Schönheit als eine Zusammenfassung von Zustand und Tat bezeichnet und sie auf den Formtrieb zurückgeführt. Dadurch hat er die Brücke zur Sittlichkeit gebaut; denn auch die Sittlichkeit ist nicht ein passives Augenschließen vor der Sinnlichkeit, nicht ein negatives Einschränken und Aushungern der Triebwelt, sondern ein positives Arbeiten und Bauen. Ebenso wie die Schönheit ist auch die wahre Sittlichkeit ein Ergebnis des Formtriebes im Sinne Schillers. Von jeher hat es Menschen gegeben, die diese Auffassung, bewußt oder unbewußt, geteilt haben. Unbekümmert um den lauten Streit zwischen Askese und Sinnlichkeit, zwischen Moralismus und Ästhetizismus, sind sie ihren Weg gegangen und haben in freier Höhe, über diese Gegensätze hinweg, der „Form", d. h. der Einheit von Sittlichkeit und Schönheit einen Tempel errichtet. Sie kannten das Geheimnis, wie man die durch sittliche Übung gesammelte Kraft in Schönheit ausströmen und schrankenlose Sinnenfreude in einen hohen und stillen amor dei hinüberleiten kann. Sie haben auch Vereinigungen geschaffen, in denen künstlerische Weisheitsfreunde und weisheitsliebende Werkleute sich zusammenfanden, um diesem Geheimnis der Verbindung des Guten mit dem Schönen, des Geistigen mit dem Sinnlichen zu dienen. Diese Vereinigungen nannten die sittliche Aufgabe des Menschen geradezu eine Kunst, und symbo-

lisierten andererseits die sinnliche Werktätigkeit als ein heiliges Wirken ins Ewige. In ihrer Lebensführung trachteten die Mitglieder dieser Vereinigungen die Freiheit mit der Gebundenheit, Spiel und Heiterkeit mit strenger Pflichterfüllung zu vermählen.

JOHANNES UND DIE JOHANNES-JÜNGER UND DIE MYSTERIEN-KULTE DES GNOSTIZISMUS

im Beginn unserer Zeitrechnung

Dritter Teil

Das Johanneische Christentum

12

Hier ist nun die Stelle, wo die Ergebnisse der neueren Forschungen einsetzen, die geeignet sind, über das Johannesproblem und sein Verhältnis zu dem Hermeskult und den Hermesschriften neues Licht zu verbreiten — wir meinen die Ergebnisse, die über die Geschichte und das Wesen der Mandäer, der Nazarener oder der Sabier (Täufer)[1] erzielt worden sind, d. h. über jene kultischen Gesellschaften, die unter sich den Oannes, Jannes oder Joannes als Propheten, Erlöser, König, Gesalbten und Lichtzeugen verehrten. „Das christlich-theologische Interesse an den Mandäern — sagt K. Kessler in der Realenzyklopädie für protestantische Theologie (XII³, 155 ff.) — beruht schon darauf, daß man in ihnen, und zwar nicht mit Unrecht, Verwandte der alten Jünger von Johannes dem Täufer, die sich später häretisch gestaltet hätten, gesehen hat“. .... Und in der Tat sei nicht zu verkennen, daß die Sabbâ (Mandäer), d. i. Täufer mit den Hemerobaptisten („den Tagtäufern“) der Kirchenväter[2] und auch mit der gegenüber dem Christentum zur Sekte abgeschlossenen Partei der Jünger Johannes des Täufers in Hinsicht auf den Hauptritus religionsgeschichtlich in eine Sippe gehören. Und in ähnlichem Sinn spricht die katholische Theologie sich in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon aus[3], wo es heißt, daß die Jünger des Johannes, als Jesus selbst Jünger sammelte und

[1] Über „die rätselhaften Sabier“ (Harnack) ist neuerdings oft gehandelt worden. Ein älteres Buch über sie ist das Werk von Chwolsohn, Die Ssabier und der Ssabismus, St. Petersburg 1856. [2] Hegesippus bei Eusebius, Hist. eccl. IV, 22 u. Epiphanius, Haer. XVII. [3] Wetzer u. Welte, VI, Sp. 1532.

durch diese die Taufe vollziehen ließ von „Eifersucht erfüllt wurden“ und selbst eine „festgeschlossene Gemeinschaft“ bildeten, zu welcher die Taufe den Eingang darstellte. Späterhin sei, so lehrt das Kirchenlexikon, diese „festgeschlossene Gemeinschaft“ dem Gnostizismus verfallen und „habe sich (als solche) unter dem Namen der Mandäer, Nazoräer und Sabier bis auf den heutigen Tag erhalten“.

Halb in Einklang und halb in Widerspruch mit dieser geschichtlichen Auffassung der Zusammenhänge erklärt sich die Realenzyklopädie die unleugbare Verwandtschaft der mandäisch-arabischen Johannesjünger mit dem Christentum durch wechselseitige Berührungen im 2. und 3. nachchristlichen Jahrhundert. Aber die Taufe freilich haben die Nazarener „schon lange vor dem Christentum besessen“, doch ist diese Taufe — so sagt die Realencyklopädie (XII³ 182) — nicht die geheiligte gewesen“.

Wir haben früher dargetan, daß der Aufbau der Gesellschaften sich in drei Stufen vollzog, den Stufen der Reinigung (Katharsis), der Erleuchtung (Photismos) und der Vollendung (Teleiosis). Die Weihe der ersten Stufe vollzog sich durch eine symbolische Handlung, die einer Waschung gleichartig war oder auf sie hindeutete. Und dieselbe symbolische Form der Einweihung, wie sie in Alexandrien, in Attika, in Syrakus und in Ephesus üblich war, begegnet uns in allen Systemen, gleichviel ob sie von den Häresiologen unter den Namen der Mandäer (d. h. Gnostiker), Sampsäer, Nabatäer, Ebionäer, Essäer, Elksäer, Nazoräer usw. aufgeführt werden; ja so wesentlich erschien manchen Zeitgenossen diese Äußerlichkeit, daß sie die Gesamtheit als Sabba, d. h. als Täufer zusammenfaßten[1].

Aber diese mandäischen „Täufer“ hießen nicht bloß Sabier oder Sabba, sondern sie hatten einen noch merkwürdigeren Namen: nämlich die Benennung Johannesjünger. Der Heros, der Erlöser, der Lichtzeuge, oder der Gesalbte (Christos), den die Mandäer, d. h. die semitisch-arabischen Bewohner der Lande Basra und Nasarja und andere Länder und Völker als Propheten verehrten, wurde meist mit seinem arabischen Namen Jahiâ genannt und diese Araber nannten ihr System daher Mandâ de Hajjê, d. h. die Weisheit (Erkenntnis) des Hajjê (AIO oder IOA). Jahiâ oder Hajjê, der auch als Zoe (Leben) bezeichnet

---

[1] Vgl. hierzu Wilh. Boussets Artikel: Gnosis, bei Pauly-Wissowa a. O., Sp. 1503.

wird, war zugleich der Führer auf dem „heiligen Wege" zur Wahrheit, mithin der Weg, die Wahrheit und das Leben.

Unter diesen Umständen versteht man es, daß in der Bildersprache dieser Kulte die Gestalt des Oannes (Joannes) mit dem Symbol des Wassergefäßes (Taufbeckens) verbunden erscheint. Wie Hermes als Hirt, so erscheint Johannes als Täufer. Und das Wasser, mit dem Johannes taufte, war heiliges Wasser, das in der Sprache der Mysterienkulte Jordanes genannt wurde[1]; es war daher naheliegend, daß die „Täufer" Gewässer und Ströme, deren Wasser sie zur Erteilung der Weihen benutzten, allmählich ebenso Jordanes nannten, wie das Wasser des Gefäßes, das Johannes trug.

Die Sabier besaßen aber auch uralte Johannesschriften, d. h. Lehrschriften ihres Johanneskultes, wie die Jünger des Hermes Lehrschriften des Hermes oder hermetische Schriften besaßen. Das Sidra de Jahja, d. h. das Buch des Johannes, auch Buch des Königs genannt, war uralt; es wurde auch schlechthin das Buch (Biblion) genannt. Gleichviel, ob sich der Kampf der Häresiologen gegen „die falschen Evangelien der Gnostiker" auch auf gewisse Johannesschriften bezieht — es werden auch ein Apokryphon Johannis, Johannisakten[2], ein Traktat „Johânâs' Ausgang" und anderes erwähnt —, so ist sicher, daß die freien Kulte vor Christus solche „Evangelien" (z. B. das Evangelium der Vollendung, das Evangelium der Isis, das Evangelium der Nazoraeer) besessen haben.

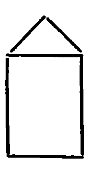
In den ihnen heiligen Bücher kommt als Selbstbezeichnung der Sabier-Täufer vielfach der Name Nâsôrâjê, d. h. Nazarener vor und so verbreitet war dieser Name und so anerkannt ihre Verwandtschaft mit den Christen, daß der Islam, der im 7. Jahrhundert gerade in den Gegenden aufkam, wo von Alters her die vornehmsten Sitze der Nazarener sich befanden, dies Wort als allgemeine Bezeichnung der Christen in seine Sprache aufgenommen hat. Neben diesem Namen begegnen uns aber bereits in vorchristlichen Zeiten der Name Dostâjê, d. h. in persischer Sprache „Freunde" und angesichts des Umstandes, daß die Nazarener gelegentlich als die durch den „heiligen Handschlag" verbundenen

---

[1] Jordan im Singular und Plural heißt das heilige Gewässer und dieser Name „ist Gemeingut der ganzen ältesten Gattung der Gnosis" (Kessler a. O., S. 181). Kessler beruft sich auf eine Stelle in den Philosophoumena, Buch V, S. 148, Ausg. v. 1859. [2] Reitzenstein, Mysterien-Religionen, S. 132.

Glieder eines Bundes charakterisiert werden, liegt die Annahme nahe, daß das persische Wort Freunde (Dostâjê) lediglich eine Verdolmetschung des arabischen Ausdrucks Nâsôrâjê ist. Wie dem auch sein mag, so geht aus diesen wie aus anderen Tatsachen hervor, daß den Zeitgenossen die innige freundschaftliche Bundesgemeinschaft der Nazarener oder Dostäer als kennzeichnendes Merkmal der Sabier-Täufer oder der Johannesjünger erschien.

Und dieselbe Idee der Lebensgemeinschaft spiegelt sich auch in dem Worte wieder, mit dem die Nazarener ihre Einzelverbände wie ihre Kulträume (Tempel) benannten. Denn sie bezeichneten, wie uns überliefert ist, ihre kleinen Kirchen mit den Worten Maskênâ, d. h. Haus oder Ma taltâ, d. h. Hütte und charakterisierten damit ihre örtlichen Verbände in derselben Weise als Abbild der Familie, wie es die Anhänger des Hermeskultes und anderer griechischer Kultgesellschaften taten, wenn sie ihre Organisationen als Geschlecht (Genos) und ihre Tempel als Haus (Oikos) oder als ewiges Haus (Oikos aionios) bezeichneten und unter folgendem Symbol versinnbildlichten:



das so oft in den Felsen-Tempeln der Katakomben in Verbindung mit den Gestalten des Täufers (Johannes) und des Hirten (Hermes) wiederkehrt.

Sie besaßen Niederlassungen und Studiensitze[1], die man nach Art der späteren Klosterniederlassungen gern mit Namen nannte, die der Brüderschaft heilig waren; und wie die Anhänger des Isis- oder Ese-Kultes ihre Tempelstätten gern nach der „Großen Mutter" Ed-Esa, Elk-Esa, Em-Esa usw. nannten, so begegnen uns bei den Verehrern des Oa-Oannes die Namen Oba, Hoba, Choba, Koba, Kochaba, auch Nazara[2], Bassara, Bassorah, Basra usw.

[1] Nachrichten über eine solche Niederlassung finden sich bei Philo von Alexandrien in dessen Schrift „Vom Beschaulichen Leben"; vgl. Conybeare, Philo about the contemplative life etc., London 1895 und Wendland, Die Therapeuten usw., Leipzig 1896. [2] Nach dem Zeugnis des Julius Africanus, das uns Eusebius erhalten hat, gab es neben dem Orte Nazara (Nazareth), der Heimat Jesu Christi, einen Ort Kochaba, wo „Ebionäer"

Der Kirchenvater Hieronymus berichtet uns, daß es noch unter seinen Zeitgenossen, also im 4. Jahrhundert, Leute gab, die behaupteten, das „Evangelium der Nazaräer" sei das Original des Matthäus-Evangeliums gewesen[1]. Da dieses Nazaräer-Evangeliums ebenso wie fast alles, was uns über die Nazaräer jener ältesten Zeiten Aufschluß geben könnte, verloren ist — das heutige Johannesbuch und die sogenannten Ghinza der Mandäer stammen aus dem 7. oder 8. nachchristlichen Jahrhundert und sind keine reinen Quellen — so wird sich nie feststellen lassen, ob jene Zeitgenossen des Ketzerbestreiters Recht hatten oder nicht. Aber soviel geht doch aus der Äußerung hervor, daß dieser die Nazaräer für älter hielt als den Matthäus und sein Evangelium.

Diese Meinung wird auch durch die Häresiologen selbst bestätigt. Denn Epiphanius (Haer. 18) kennt eine v o r c h r i s t l i c h e Sekte der Nazaraeer und er behauptet diese Vorchristlichkeit an anderer Stelle (Haer. 29, 6) noch einmal ausdrücklich[2]; sie saßen in dem Lande, das Epiphanius Basuna nennt, das offenbar in dem Gebiete des späteren Bassara oder Nazara zu suchen ist. Auch die „Nazariner", die Plinius in seiner um das Jahr 50 nach Christus geschriebenen Naturgeschichte (V, 19 [oder 23] § 81) in Syrien wohnen läßt, haben schwerlich erst n a c h Christus dort ihre Sitze genommen.

Es ist erfreulich, daß die Angaben des Epiphanius auch von solchen modernen Kirchenhistorikern bestätigt werden, die sich eingehender mit der Geschichte jener Johannesjünger beschäftigt haben, die man Sabba, Subba oder Täufer nannte. Mit diesen Sekten der Nazaräer und Ebioniten sind — so sagt Kurt Keßler (a. a. O. S. 182) — babylonische Ideen in die westlichen Teile Vorderasiens vorgedrungen und diese Sekten haben schon „in vorchristlicher Zeit Gestalt angenommen". Nicht minder ist erfreulich, daß die moderne Theologie die Auskunft ablehnt, die Epiphanius erdacht

---

wohnten, und Africanus berichtet, daß die Familie des Jesu „aus Nazara u n d Kochaba" nach anderen Teilen der Erde gezogen sei. Die Gelehrten haben aber längst erkannt, daß dieses Kochaba identisch ist mit Oba, Koba, Hoba, Kokabe und Choba. Näheres in der interessanten Schrift von Wilhelm Brandt, Elchasai, ein Religionsstifter und sein Werk. Beiträge zur jüdischen, christlichen und allgemeinen Religionsgeschichte. Leipzig, Hinrichs 1912. S. 51 ff. u. S. 55. [1] Hier nach Wetzer und Welte, Kirchenlexicon, IX, 65. [2] Hier nach Ad. Harnack, Mission und Ausbreitung des Christentums usw. I, 337. Wilh. Brandt, a. O. S. 114, zitiert die Stelle aus Epiph. Haer. 29, 6, wörtlich.

hat, um gewissen Schwierigkeiten zu entgehen, nämlich die Konstruktion von zwei verschiedenen Sekten, von denen die eine Nasaräer hieß und jüdisch war, die andere aber Nazoraeer genannt wurde, die er als Christgläubige zu ersteren in Gegensatz stellt. Es ist ein ähnliches Spiel, wie es von den Häresiologen mit den Sekten der Harpokratianer und der Karpokratianer getrieben worden ist, die nach den Erzählungen der Kirchenväter zwei verschiedene Sekten dargestellt haben.

Wer angesichts der nachweisbaren und im Laufe unserer Untersuchung nachgewiesenen Schwankungen der Namensformen behauptet, daß Namen wie Nasoraeer und Nazoraeer, Harpokrates und Karpokrates verschiedene Parteien und Personen bezeichnen, der wird dafür einen klaren und einwandfreien Beweis zu erbringen haben. Und was auf diese Namen zutrifft, hat auch für die Namen Oannes, Joa, Joannes, Jannes, Jamnes, Johannes, Joanas usw. Geltung.

Wenn mithin die Existenz vorchristlicher Johannesjünger oder, wie sie im mandäischen Idiom heißen, der Nasorâjê, zugegeben und wenn die Tatsache anerkannt wird, daß sie einen Zweig des Gnostizismus bildeten, so treffen die charakteristischen Eigenheiten dieses Kultes, wie auch immer abgewandelt und gefärbt, ebenso auf die Johannesjünger wie auf die Hermesjünger zu. Die Erkenntnis des Menschen, seine Befreiung, Erlösung und Vollendung und damit die Vollendung des Menschengeschlechts war ebenso der Grundgedanke desjenigen Systems, das für den „heiligen Weg" den Hermes mit dem Symbol des Widders (oder wie man schlechthin sagte „den Hirten"), zum Führer gewählt hatte, wie des verwandten Systems, das in Johannes mit dem Symbol des Wassergefäßes (Taufbeckens) oder dem „Täufer" (wie man sagte) den „Zeugen des Lichtes" verehrte. Der Unterschied war nur der, daß der Johanneskult ebenso wenig je seine semitisch-aramäische Heimat wie der Hermeskult seine griechische Herkunft verleugnet hat. Aber so verwandt erschienen den Eingeweihten Hermes und Ioa-Ioannes, daß die kultischen Gesänge gelegentlich beide Heroen, die sonst nach den nationalen Systemen getrennt erscheinen, völlig identifizieren; wie hätten solche Hymnen in die kultischen Handlungen Eingang finden können, wenn diese Identifizierung den Geweihten nicht geläufig war?[1]

[1] In dem Sammelwerk Mnemosyne II, Bd. XVI (1888) S. 323 ff. hat Herwerden eine Anzahl von kultischen Hymnen (Carmina magica) ver-

Und hier ist nun die Stelle, wo wir auf den Satz zurückkommen, den wir als geschichtliche und bisher von keiner Seite bestrittene Tatsache an die Spitze dieser Untersuchung gestellt haben, nämlich auf die Tatsache, daß die eigentümliche Formelsprache ebenso wie die Themata der uns unter dem Namen der Hermes-Schriften erhaltenen Literatur mit dem Inhalt und den Sprachformen der Johannes-Literatur eine überraschende Übereinstimmung aufweisen. Da die Riten und die Legenden innerhalb aller Systeme außerordentlich verwandt waren, übertrug sich die Verwandtschaft auch auf den Inhalt der Evangelien und der Briefe, die in den verschiedenen Systemen zu autoritativem Ansehen gelangt waren.

Mit vollem Recht hat deshalb neuerdings Eduard Norden in seinem Werke „Agnostos Theos" in Bestätigung unserer von Reitzenstein angebahnten Kenntniß die Tatsache betont, daß der „reiche religiöse Formelschatz der alten christlichen Schriften sich zum nicht geringen Teile als Gemeinbesitz der hellenistischen Mysterien-Religionen erweist".[1] Ob dieser Formelschatz, wie Norden annimmt, seine Prägung durch Heraklit und die Stoa erhalten hat und ob Plato diesem Strome fern steht, bleibt dabei eine Frage von geringerer Bedeutung.

13

Nachdem wir oben die Gedankenwelt der Mysterienkulte kurz dargelegt haben, verzichten wir darauf, hier noch einmal die „Ge-

öffentlicht und erläutert, die in ägyptischen Papyrus-Handschriften erhalten sind. Darunter befindet sich ein Hermes-Hymnus (Hymnus in Mercurium) aus dem Papyrus Anastasianus (Mus. Brit. XL VI, 176 ff), in welchem Hermes (Hermes Kosmokrator) als „Lichtbringer Iao" (φωςφόρ' Ἰαώ) angeredet wird. Der Name des Iao (vergl. Diodorus Sic. I, 14,2) kommt (nach Herwerden) in den ägyptischen „Carmina magica" sehr häufig vor; er war in den ägyptischen Kulten offenbar bekannter als der Hermes-Name und daher sehr geeignet, den Mitgliedern das Wesen der Hermes-Gestalt deutlich zu machen. — Herwerden sieht in dieser Gleichsetzung eine auf Unkenntnis beruhende Vermengung der verschiedenartigsten Götter; indessen hatten die Dichter und die Sänger dieses Hymnus doch wohl eine bessere Kenntnis als der neuere Philologe. Der Hymnus wird in das 3. oder 4. Jahrhundert verlegt; das mag auf die erhaltenen Handschriften zutreffen; der Text ist wohl älter. [1] Eduard Norden, Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede. Leipzig, Teubner 1913. Besonders wertvoll für unsere Beweisführung sind Nordens Ausführungen im Anhang IV, S. 348 ff. Das Buch ist erst bei Abfassung des dritten Teils dieser Untersuchung zu unserer Kenntnis gekommen.

heimnisse des heiligen Wegs“ zu schildern und beschränken uns darauf, zu bemerken, daß wir einen ausgezeichneten Dolmetscher ihrer Gedankenwelt in Philo von Alexandrien[1] besitzen, dessen Schriften uns zum Teil erhalten sind und die beweisen, in welchem Umfang die platonische Ideenwelt die besseren Köpfe in diesen Kulten beherrschte. Die Vergeistigung der einst in äußerer Anlehnung an die Priester-Religionen entstandenen Vorstellungen nahm seit dem Emporkommen der griechischen Weisheit stark zu und die Idee des Logos drängte alle anderen Vorstellungen allmählich zurück. Im Anfang war der Logos und der Logos war bei Gott und Gott war der Logos. Immer klarer und bewußter trat der Punkt heraus, an dem sich der Gegensatz der freien Kulte und der Staatskulte entwickelt hatte. Dem persönlich gedachten Herrschergott der Priester-Religionen und der von diesem als Inhalt der Religion bezeichneten Gotteserkenntnis, trat die Idee des „unerkennbaren Gottes“ immer bestimmter entgegen: die Gotteserkenntnis, die dem „Sohn Gottes“, d. h. dem Lichtzeugen und Erlöser, vorbehalten war, trat gegenüber der Selbsterkenntnis zurück; die Seele, die auf dem heiligen Wege mit Hilfe ihres Führers zur reinen Menschlichkeit emporstieg, fand die Vereinigung mit Gott und die Rückkehr zur ewigen Heimat, von der sie ausgegangen war.

Dagegen ist es zur Kennzeichnung der Entwickelungen, die sich später vollzogen haben und die auch heute noch nachwirken, erforderlich, mit einigen Worten die Stellung zu charakterisieren, die die Gedankenwelt der Johannesliteratur und die auf ihr aufgebauten Kulte zur israelitischen Staatsreligion und zum Pentateuch eingenommen haben.

Der „Zauberer Jannes“ ist es nach der jüdischen Überlieferung gewesen, der im Bunde mit dem „Zauberer Jambres oder Jamnes“ mit Moses im Kampf gelegen hat und die den göttlichen Wunderzeichen des letzteren ihre Zauberkünste entgegensetzten, dabei aber — so berichtet Paulus (2. Tit. 3, 8) — den kürzeren zogen. Jannes und Jamnes waren nach der Tradition Söhne Bileams und die Anstifter des Pharao, als dieser befahl, die israelitischen Knäblein zu töten; ja sie sind sogar die Anfertiger des goldenen Kalbes, also gefährliche Widersacher des wahren Glaubens, wie alle „Magier“, zu denen sie nach der Aussage der Häresiologen gehörten. Die Anhänger

[1] Über Philo orientieren am besten die Prolegomena, die Cohn und Wendland ihrer Philo-Ausgabe (1896 ff.) vorangeschickt haben.

dieser Magier lehnten — so hören wir — die Beschneidung und den Opferkult ab, verwarfen den Pentateuch und erklärten die Bücher Mose für gefälscht.

Diese Überlieferung bestätigt lediglich, was wir über die Stellung des Johanneskultes zu den Priesterreligionen, also auch zum Mosaismus kennen. Die Berührung der gesamten freien Kulte mit dem rechtgläubigen Judentum ist allezeit eine gegensätzliche gewesen[1]. In der Tat konnten die Kultgesellschaften, deren Gedankenwelt und deren Organisation auf dem Prinzip der Freiheit und der freiwilligen Vergesellschaftung aufgebaut war, lediglich Gegner des Glaubenszwanges sein, wie ihn der Pentateuch vorschrieb. Wie hätte das Verbot der Sklaverei, wie wir es zum Beispiel bei den Nazarenern finden[2], sich mit dem Mosaismus vertragen können?

Die Folge dieses Gegensatzes aber war, daß die freien Kulte, deren Glieder von der israelitischen Staatskirche als Abtrünnige angesehen wurden, sich innerhalb deren Machtbereichs nur im geheimen behaupten konnten, und daraus erklärt sich weiter, daß wir aus israelitischen Quellen so wenig über sie erfahren.

Gelegentliche Notizen der Ketzerbestreiter wie die, daß die Sabier (Sabäer) auch in Samaria saßen (Bousset, Hauptprobleme der Gnosis S. 382 f.) können uns für den auffallenden Mangel an sicheren Nachrichten nicht entschädigen.

14

Es ist unter diesen Umständen eine außerordentlich schwierige Aufgabe, die Stellung der Johannesjünger und der Johannesschriften innerhalb des frühesten Christentums erschöpfend zu beschreiben. Die Überlieferungen sind verdunkelt; aber ein kleines, sehr wertvolles Trümmerstück aus dieser Überlieferung bringt doch einige Klarheit in die Zusammenhänge, nämlich der Bericht, den uns der Verfasser der Apostelgeschichte (19, 1 ff) über gewisse Ereignisse in Ephesus liefert. In Ephesus, dem uralten Sitz der „Magier", wo sich, wie wir erfahren, das „Grab des Johannes"

[1] Vgl. Wilh. Boussets erwähnten Aufsatz bei Pauly-Wissowa, Sp. 1525

[2] Wilh. Brandt, Die mandäische Religion 1889, § 46 (S. 86). Ferner R. E. für prot. Theol. XII³, S. 176.

befand[1], fand Paulus, nachdem er die oberen Länder durchwandert hatte, „eine Anzahl Jünger, die auf die Taufe Johannes getauft waren", die aber noch nie gehört hatten, „ob ein heiliger Geist sei". Nachdem sie aber die Lehre des Paulus kennen gelernt hatten, legte Paulus die Hände auf sie, so daß der heilige Geist kam und sie ließen sich taufen „auf den Namen des Herrn Jesus". Die Zahl derer, die diese Taufe empfingen, betrug bei zwölf Männer; da die anderen aber verstockt waren, sonderte Paulus die Jünger ab, die er getauft hatte; und so wirkte Paulus zwei Jahre lang in Asien unter den Griechen und Juden. Und diesem Erfolg des Paulus war ein anderer vorangegangen. Apollos, ein beredter und schriftkundiger Israelit, der in Alexandrien geboren war und hier ebenfalls nur die „Taufe Johannis" empfangen hatte, erwies (später) öffentlich durch die Schrift, daß Jesus der Christus sei.

Gleichviel, ob diejenigen Theologen recht haben, welche behaupten, daß die Jünger in Ephesus, die „auf die Taufe Johannes getauft waren" keine „Johannesjünger", d. h. keine organisierte Gemeinschaft waren oder diejenigen, die hier einen „Johannesorden" erkennen[2], so ist sicher und unbestritten, daß zwischen den „Täuferjohannisten", die verstockt zurückgeblieben waren und die den heiligen Geist durch die Hand des Paulus zu empfangen abgelehnt hatten und denen, die sich durch Paulus auf den Namen des Jesus hatten taufen lassen, T r e n n u n g e n eingetreten waren. „Ein Umstand" — sagt Martin Dibelius mit Recht[3] — „beweist die Bedeutung des Täuferkreises für den Ausbau der Christengemeinde: die Zunahme der Spannung zwischen den beiden Gemeinschaften". Es ist eine merkwürdige Tatsache, daß Paulus, der den „Jannes" als Gegner des Moses schildert, in allen seinen Schriften den „Johannes" ignoriert, während sich in den außerpaulinischen Schriften des Neuen Testaments viele Erwähnungen des Johannes finden. Auffallender noch ist die Unsicherheit, die in

---

[1] An den Orten, wo der Hermeskult seinen Sitz hatte, begegnet uns das „Grab des Hermes"; dieses „Grab" war eine kultische Einrichtung, die bei der Erteilung der Weihen eine Rolle spielte; später sprach man vom „Grabe des Hiram" in ähnlichem Sinne. Man muß die Mysterien-Sprache kennen, wenn man den Sinn solcher Ausdrücke verstehen will. [2] Harnack, Mission usw., I, 277, hält die „Jünger" für organisierte Anhänger des Johannes. Ähnlich Bernoulli in der „Ausleitung" zu Franz Overbeck, Das Johannes-Evangelium, S. 527, wo er von einem „Johannes-Orden" spricht. [3] Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer. Göttingen 1911, S. 142.

der Namenfrage, sobald Johannes genannt wird, schon in den Evangelien herrscht: Matthäus erzählt, daß der Vater des Petrus Jonas geheißen habe, während das Johannesevangelium ihn Johannes nennt.

Und hier tut sich nun das Problem der Namenfrage auf, das die Theologie seit alten Zeiten beschäftigt hat, und das wir hier, so weit es nicht bereits durch unsere Ausführungen der Lösung näher gebracht ist, natürlich weder lösen noch anschneiden können. Welche geschichtlichen Persönlichkeiten stehen hinter den Johannesschriften, die wir kennen? Sind es *historische* Persönlichkeiten oder *typische* Namen, die eine Richtung, ein System, eine Schule charakterisieren? Geschichtlich steht nur das eine, wie heute allgemein angenommen wird, fest, daß Johannes der „Zebedaide" durch Herodes hingerichtet worden ist. Dieser Johannes, der von anderen Schulhäuptern gleichen Namens durch den erwähnten Zusatz unterschieden wird, taufte, wie alle Schulhäupter des Johanneskultes in dem heiligen Wasser, „dem Jordanes", und er war sicher im Reiche des Herodes ein sehr bekannter Mann, dessen Hinrichtung die Gemeinschaft, deren Führer er war, in große Erregung versetzte.

Im Laufe der Zeit vertieften sich die Trennungen, deren Spuren uns in Ephesus begegnen, immer mehr. In und durch „die Taufe auf den heiligen Geist", den die Johannes-Jünger nicht kannten, sonderte sich ein „*neues Volk*" von dem alten System ab, das nur die Johannes-Taufe übte und kannte. Dieses „neue Volk" betrachtete sich als das *vollendete Judentum*, als neue und doch alte Religion und ganz folgerichtig nannte sich dies neue Volk auch das *wahre Israel*. Paulus gab dieser Auffassung in Römerbrief (c. 9—11) ihre geschichtsphilosophische Begründung, indem er darlegte, daß das „neue Volk", welches seine Vorgeschichte in Israel gehabt habe, jetzt, nachdem das offizielle Israel sich verstockt zeige, die Heiden in sich aufnehme, und daß dies neue Volk am Ende der Dinge alle Völker, auch „ganz Israel" (πᾶς Ἰσραήλ) in sich begreifen werde. Aus dieser Betrachtungsweise ergab sich für Paulus und für alle, die von ihm mit dem heiligen Geist getauft waren, das Recht und die Pflicht, die heiligen Bücher Israels, das Gesetz Mose, auch seinerseits als Gottesoffenbarung anzuerkennen.

In Bestätigung dieser Pflicht erklärte Paulus vor dem Gerichtshof des Prokurators Minutius Felix in seiner Verteidigungsrede öffentlich: „ich glaube an alles, was geschrieben steht im Gesetz"

(Apostelgesch. 24, 14) und diese Erklärung ward von ihm vor dem Nachfolger des Felix, dem Prokurator Festus, mit den Worten wiederholt: „Ich habe weder an dem Juden-Gesetz, noch an dem Tempel, noch an dem Kaiser mich versündigt (25,8).[1]

Seitdem der Satz Geltung gewonnen hatte, daß das neue Volk, das sich das „wahre Israel" nannte, sich auf der Gleichberechtigung der israelitischen Offenbarungs-Schriften mit den heiligen Büchern des neuen Bundes aufbaute, ergab sich für dessen Theologen die Vereinigung der hier und dort vorhandenen Glaubenslehren als selbstverständliche Forderung.

In den Systemen, deren Glieder nur mit der Taufe des Johannes getauft waren, war die Gottesidee, wo man sie den suchenden Menschen näher bringen wollte, in den Bildern von Gott dem Vater und von den Menschen als seinen Freunden und Söhnen symbolisiert worden, und man hatte Sätze geprägt wie die: „Gott ist der Vater" oder „Gott ist die Liebe". Diesen Grundgedanken hatte das Evangelium nach Johannes in folgenden Aussprüchen klar formuliert (15, 12 ff.): „Das ist mein Gebot, daß ihr einander liebet, wie ich euch geliebt habe. Größere Liebe als diese hat niemand, wenn er das Leben hingibt für seine Freunde. Ihr seid meine Freunde, so ihr tut, was ich gebiete; ich nenne euch nicht mehr Knechte, denn der Knecht weiß nicht, was der Herr tut" ... Und die Tatsache, daß dieselbe Gegenüberstellung der Freunde und der Knechte im „Hirten" des Hermas in gleich scharfer Betonung wiederkehrt, beweist um so mehr, daß es sich hier um die Hervorkehrung eines wichtigen Grundsatzes johanneisch-hermetischer Denkart handelt, weil Paulus, der in Übereinstimmung mit der Auffassung des mosaischen Gesetzes an sehr vielen Stellen die Menschen als Knechte (Douloi) und Gott als den Herrn (Kyrios) bezeichnet, den Begriff und das Wort der Freunde nirgend ausspricht.

Seit der Erklärung des Paulus, daß er an alles glaube, was geschrieben steht im Gesetz, ergab sich für ihn, wie für alle die ehemaligen Johannesjünger, die er mit dem heiligen Geiste getauft hatte, die Pflicht, die Gottesidee des mosaischen Gesetzes, die durch die Sätze umschrieben ward: „Gott ist der Herrscher und Richter

---

[1] Wie ein roter Faden zieht sich durch die paulinischen Reden der Apostelgeschichte die Bestreitung jedes sachlichen Unterschiedes zwischen dem Evangelium des Paulus und dem Mosaismus; man vergl. auch 23, 6 26, 6, 28, 17.

und die Menschen sind seine Knechte“ mit dem Gottesbegriff des Johannes-Evangeliums in Harmonie zu bringen. Und so trat neben das hohe Lied von dem Gott der Liebe, das auch dem „neuen Israel“ und seinen Jüngern teuer blieb, die Überzeugung: Gott ist der Gott der Liebe u n d der Gott der Gerechtigkeit, zugleich der Vater und der oberste Herrscher, wie ihn Moses geschaut und verkündet hat. So groß die Kraft war, mit der diese Auffassung als Inbegriff der religiösen Wahrheit hingestellt ward, so zeigte sich im Laufe der Dinge doch, daß die Idee der F r e u n d e Gottes aus dem Anschauungskreise des „neuen Israel“ verschwand, und daß die Vorstellung der K n e c h t e Gottes an ihre Stelle trat. Mit welcher Kraft sich diese Wandlung vollzog, erhellt daraus, daß das „wahre Israel“ oder der „Same Abrahams“ sich außer der Bezeichnung „Heilige“ und „Gläubige“ auch den Namen „Knechte Gottes“ als ehrenvolle Selbstbezeichnung beilegte.

Der Gedanke, der die Menschen nicht mehr als Knechte, sondern als Freunde Gottes verstehen wollte, hat die Auffassungen vom Menschen und vom Menschenwert unendlich stark beeinflußt, und wie sehr sich die Anhänger des Johanneischen Christentums dessen bewußt waren, erhellt aus der Tatsache, daß die Mitglieder des Johanneskultes ihrerseits den Namen F r e u n d e als Selbstbezeichnung gebrauchten und daß die Namen Gottesfreunde, Menschenfreunde, Weisheitsfreunde (Theo-Philoi, Phil-Anthropoi, Philo-Sophoi, Phil-Anthropia, Philo-Sophia usw.) zu üblichen Selbstbenennungen wurden.

Hand in Hand mit der Ablehnung der Begriffe des Herrn und der Knechte geht in der Johannes-Literatur wie in der Hermes-Literatur die Betonung der Vorstellung, die in den Worten (Ev. Joh. 17, 21) zum Ausdruck kommt, wo es heißt: „Auf daß sie a l l e e i n s seien, gleich wie du, Vater, der du in mir bist wie ich in dir“ — Worten, die die Idee der A l l e i n h e i t andeuten und die bezeugen, daß die Träger dieser Botschaft von der Anschauung weit entfernt waren, die sich Gott als Herrscher und Herrn auf einem überweltlichen Throne vorstellt. Diese und andere Stellen beweisen vielmehr, daß der Gott, „in dem alle eins sind“, das All durchwirkt und daß das All gleichsam nur der Gottheit ewiges Kleid ist. Der Versuch, auch unter diesen Vorstellungen eine Harmonie herzustellen, war schwierig; auch hier trat allmählich der Gottesbegriff des Gesetzes in den Vordergrund, dessen Herr-

schergewalt die Welt von außenher in Weisheit regiert, der aber in freier Willkür in den Lauf der Dinge eingreift und Wunder wirkt.

Und dieser Begriff des Herrscher-Gottes und Gott-Herrschers, dessen Freiheit und höchste Gewalt keine Grenzen und keine Freiheit anderer Wesen, die die seinige beschränken könnte, kannte, schuf von neuem alle die Schwierigkeiten, die die Gottesidee der freien Kulte überwunden hatte: das Problem, wie der Gott der Liebe davor gerettet werden kann, zugleich der Gott des Bösen zu sein, blieb auf dem Standpunkt der mosaisch-paulinischen Auffassung ungelöst[1].

Obwohl in beiden Systemen die Gottesvorstellungen nur Bilder und Vergleiche waren, die man verwandte, um sich dem Unbegreiflichen zu nähern, so liegt es doch in der Natur solcher Bilder, daß sie die gesamte philosophische und religiöse Vorstellungswelt bestimmen und beherrschen. Diese Bilder sind die Normen, an denen alle sonstigen Vorstellungen vom Menschen und der Menschheit sich orientieren[2].

Da, wie gesagt, die Idee des Herrschers, der die Welt allmächtig regiert, die Idee der Freiheit und der Freiwilligkeit ausschließt, so war damit gerade diejenige Vorstellung beseitigt, auf der das System des Johanneskultes beruhte, nämlich die Idee der freien Wahl, die eine der Grundlagen ihrer Denkart wie ihrer Verfassung bildete. Einer der Namen, den die „Freunde der Weisheit" als Selbstbezeichnung gebrauchten, nämlich der Name Hairesis (Wahl) deutete sehr bestimmt darauf hin, daß sie in dieser Idee der Freiheit einen Grundgedanken ihres Systems erkannten.

Wie unmöglich es war, die Idee der Gebundenheit und des Zwanges mit der Idee der Freiheit und der Freiwilligkeit für gleichberechtigt zu erklären oder sie etwa ebenso wie die Idee vom Gott der Liebe und vom Gott der Gerechtigkeit zu einer Einheit zu verschmelzen, das zeigte sich schon im Lauf der Menschenalter, die unmittelbar auf die Trennungen „der mit dem Geiste Getauften" von den Johannesjüngern folgten. Während die letzteren an ihren altem Grundsätzen festhielten, die in jedem, auch in dem irrenden Menschen, in erster Linie den Menschen sahen, auch jede Verfolgung Andersgläubiger verboten, indem sie ihren Sendboten befahlen, dort, wo die Menschen ihre Weisheit ablehnten, den Staub von ihren Füßen

---

[1] Näheres darüber in den MH. der C. G. 1913, Heft 4, S. 151 f. [2] Vergl. Ludw. Keller, Der Gottesbegriff usw. in den MH. der C. G. 1909, S. 107 ff.

zu schütteln, führt Paulus eine Sprache gegen alle Andersdenkenden, aus der die Intoleranz des mosaischen Gesetzes stark herausklingt; jeder Widerspruch gegen das „wahre Israel" wird auf fleischliche Gelüste, auf Haß gegen Gott und auf die Vorliebe für das Böse zurückgeführt.

Noch viel folgenreicher aber mußte es werden, daß die Vorstellung Gottes als des Gottes der Liebe und der Gerechtigkeit, die Idee der Vergeltung, der Sühne und der Rache wieder einführte[1], die in den alten Systemen[2], wie in den Worten Christi ausdrücklich verboten war, die Gott als den weisen Vater kennzeichneten, der wohl die erziehende, aber nicht die rächende Strafe kennt, die aus dem „Hause der Liebe" verbannt ist. Mit der Idee der Rache wurden die Lehren von der Erbsünde, der Gnade und des Sühnopfers in die Glaubenslehre des „wahren Israel" wieder eingeführt und aus ihnen erwuchs die Lehre von dem durch den Herrn und Herrscher eingesetzten Priestertum, das die Gnadenmittel ausspendet und dem von ihm die Schlüssel zu den Pforten des Himmels und der Hölle übergeben sind.

Es lag wie gesagt in der Natur der Dinge, daß sich die Trennungen zwischen den Johannesjüngern und denen, die den heiligen Geist empfangen hatten, erweiterten und vertieften, und alte Überlieferungen berichten, daß sich die angesehenen unter den „Schülern des Johannes" vor „dem Volke" — gemeint ist das „wahre Volk" — absonderten und ihren Meister (Johannes) als den Christus verkündeten,[3] während bedeutende Männer, die, wie der in Alexandrien geborene Israelit Apollo, „öffentlich aus der Schrift erwiesen, daß Jesus der Christus sei" (Apostelgesch. 18, 28).

Tatsächlich hat die urchristliche Literatur den Nazaräern, die in dem Lichtzeugen Johannes den Christus erkannten, den Namen

---

[1] Die Idee der Wiedervergeltung tritt besonders stark im Römerbrief hervor. Damit stimmt die Stelle des 2. Tessalonicherbriefs 1, 3 ff. überein, wo von Gottes Gericht die Rede ist und wo es dann heißt: „nachdem es recht ist bei Gott, zu vergelten Trübsal denen, die euch Trübsal antun ... und Rache zu geben über die, so Gott nicht erkennen" usw. [2] Man vergl. die Ausführungen Philos in seiner Schrift De Septenario bei Fred C. Conybeare, Philo about the contemplative life. Oxford 1895. [3] Ex discipulis Johannis, qui videbantur magni, segregarunt se a populo et magistrum suum veluti Christum praedicarunt". Clementinische Rekognitionen ed. Cotelerius, Patrum, qui temporibus apost. floruerunt etc. Opera Paris 1672 I, 54, p. 505.

„Christen“ mit der Einschränkung zugestanden, daß sie sie Halbchristen nannte[1]; man wird darin eine Bestätigung der obigen Notiz finden dürfen, daß die Johannesjünger ihren Meister als den Christus verkündeten.

Je bestimmter diejenigen Christen, denen Paulus die Hände aufgelegt hatte (Apostelgesch. 19, 10), das mosaische Gesetz als Grundlage des neuen Israel bezeichneten, um so mehr traten die alten Gegensätze zwischen Moses und dem „Magier“ Jannes wieder in die Erscheinung. Bei der Zähigkeit, mit der jede kultische Organisation ihre Überlieferungen festzuhalten pflegt, darf man sogar annehmen, daß die Kämpfe zwischen Moses und Jannes den Anhängern des letzteren ebenso lebhaft in der Erinnerung waren, wie dem Paulus oder dem paulinisch gesinnten Verfasser des 2. Briefes an Timotheus, der (3, 1 ff.) erklärt, daß die Widersacher des Glaubens zwar den Schein der Frömmigkeit haben, aber nie zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen. „Gleichwie aber Jannes und Mambres widerstanden haben den Moses, also widerstehen auch diese der Wahrheit, Menschen verdorbenen Sinnes“ usw. Und was mußten die Johannes-Christen denken, wenn sie solche Worte über Jannes hörten oder lasen[2]?

15

Die Entwicklungen, welche die gegenseitigen Beziehungen zwischen den Johannesjüngern und den mit dem Geist getauften Anhängern des neuen Israel seit der Trennung von Ephesus nahmen, spiegeln sich in den Schicksalen wieder, die dem Worte Hairesis widerfahren sind.

Das Wort begegnet uns in der antiken Welt und auch noch in den frühchristlichen Entwicklungen in dem allgemeinen Sinn einer

[1] Auch der Name Juden-Christen kommt in der urchristlichen Literatur zur Bezeichnung der Nazaraeer vor; vergl. Preuschen, Handwörterbuch s. v. Nazaraioi. [2] Der Name Jannes ist schon in alten Zeiten dem Namen Johannes gleich gesetzt worden; die spätere Theologie hat diese Gleichsetzung für eine Verwechselung erklärt. Anders urteilt die neuere Philologie, indem z. B. Jacob Levy, Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim, Bd. II (1879) die Namen der „Zauberer“ Jochani (Jochana, Johannes) und Mamre für zweifellos identisch mit den Namen Jannes und Jambris erklärt. Daß Jannes ein berühmter „Magier“ war (wie Joa-Johannes) berichten Apulejus (Apol. II.) und der Pythagoräer Numenius im 2. Jahrh. n. Chr. Auch Origenes und Ambrosius kennen den berühmten Jannes, ferner das Evangelium des Necodemus, das Martyrium Petri und Pauli und die Acta Petri und Pauli.

„Schule“, einer Richtung oder einer Gemeinschaft ohne jeden tadelnden oder abschätzigen Beigeschmack.[1] Innerhalb der „Freunde“ oder der „Weisheits-Freunde“ erscheint es, wie gesagt, als Selbstbezeichnung und scheint hier bisweilen eine besondere Organisationsform, wie sie innerhalb der freien Kulte bestanden, bezeichnet zu haben. Aber innerhalb der Staatsreligion gewann das Wort allmählich etwas Anrüchiges, Unerlaubtes, Verdächtiges; man lehnte die Schulen, die sich so nannten, und ihre Mitglieder ab. Ähnlich wie die griechischen Staatskulte sich ihrer Mitbewerber durch die sog. Asebie-Prozesse zu entledigen suchten, denen selbst Männer wie Anaxagoras, Protagoras und Sokrates zum Opfer gefallen sind, so taten es auch die Pharisäer und es war ganz natürlich, daß der Abfall des Pharisäers Saulus und dessen Propaganda für ein „neues Israel“, zu dessen Mitgliedern auch Anhänger des Nazoräers Johannes[2] gehörten, die Glaubensrichter auf die Schanzen rief. Es war daher ganz erklärlich, daß die Hohenpriester den Paulus vor den Prokurator zogen — Paulus war römischer Bürger — und ihm den Prozeß wegen seiner Glaubens-Abweichungen, wegen Aufruhrs und Verleitung zur Irrlehre machten. Dieser Mann sei, so lautet die Anklage, „der Anführer der Hairesis der Nazoräer“ (Apostelgesch. 24, 5). Und die gleiche Anklage ward gegen ihn von dem Sprecher der versammelten Juden zu Rom wiederholt (28,22), nur mit der Maßgabe, daß hier das Wort Hairesis ohne den obigen Zusatz gebraucht, aber auf die Hairesis der Nazoräer angespielt ward[3]. In beiden Fällen lehnte Paulus die Anschuldigung, ein Führer der Nazoräer zu sein, unter dem Hinweis darauf ab, daß er das Gesetz Mose anerkenne; die Rechtfertigung war schlagend, denn die Ankläger wußten sehr wohl, daß die

---

[1] Diels, Doxographia, Index s. v. [2] Das Evangelium nach Lucas kennzeichnet (1, 15) den Johannes mit Worten, mit denen 4. Moses 6, 2 ff. und 1. Sam. 1, 11 die Nazarener gekennzeichnet hatten. Zu den Regeln der Nazarener gehörte das Verbot des Alkohols. [3] Die Pharisäer, die in Paulus einen Nazoräer (also einen Johannesjünger, deren Schulhäupter man gern selbst Johannes nannte) sahen, waren besser unterrichtet als seine Hörer zu Lystra in Lykaonien, die, als er eine Wunderheilung vollzogen hatte, ihn für Hermes hielten, „dieweil er das Wort führte“ (A. G. 14, 12). Aber beide Anschauungen, sowohl die der Pharisäer wie die des Volks in Lystra finden ihre Erklärung darin, daß die Auffassungen des Hermes-Kultes eine nahe Verwandschaft mit denen des Johannes-Kultes besaßen; eine Verwechselung war daher sehr wohl möglich.

Nazoräer ebenso wie es einst Jannes getan hatte, die Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes nicht anerkannten. Paulus konnte sogar den Beweis erbringen, daß er viele Nazoräer oder Johannesjünger, die nur auf die Taufe des Johannes getauft waren, durch die von ihm erteilte Taufe auf den heiligen Geist von ihrer alten Gemeinschaft abgezogen und sie zu Gliedern des „Israel nach dem Geist“ gemacht habe. Dieser Übertritt zu einer neuen Gemeinschaft, die in der Taufe auf den heiligen Geist das einende Band sah, schloß die Überzeugung in sich, daß die Johannesjünger zu den „Heiligen“ nicht gehörten; er bekundete aber auch, daß die Glieder des „wahren Israel“ zugleich das mosaische Gesetz anerkannten.

Und diese Ablehnung der Nazoräer, ihrer Schule und ihres Systems, zieht sich dann wie ein roter Faden durch die Schriften des Paulus und aller derer, die wie er auf den heiligen Geist tauften. Schon im ersten Brief an die Corinther (1. Cor. 11, 19) — es ist derselbe Brief, in dem Paulus die innerchristlichen Spaltungen bespricht — braucht Paulus das Wort in abweisendem Sinn, im Brief an die Galater aber geht er weiter und bezeichnet jede Hairesis als einen Ausfluß des Lasters, d. h. er nahm denselben Standpunkt ein, den Moses zu den damaligen Nazarenern und deren Jannes eingenommen hatte. Es ist anerkannt, daß sich das 14. Kapitel des Römerbriefes auf die zeitgenössischen Nazoräer bezieht, die zugleich den Kampf gegen den Alkohol und den Fleischgenuß aufgenommen hatten und die sich dadurch zu den Instinkten der Massen in einen sehr gefährlichen Widerspruch setzten. Paulus, der die Schwächen seiner Gegner sehr wohl auszunützen verstand, stellte sich auf die Seite des römischen Volkes, dem jene Lehren der „Hairesis“ anstößig waren, erklärte die Ansichten der Hairesis für eine Schwachheit und sagt (Röm. 14, 4): „ich habe das Vertrauen im Herrn Jesu, daß nichts an sich unrein ist, nur dem, welcher etwas für unrein hält, ist es unrein.“ Aber es war keineswegs bloß die Hairesis der Nazoräer, deren Lehre Paulus als einen Ausfluß des Lasters betrachtete; sein Kampf galt allen Haereseis, d. h. allen Schulen, die in der „Weisheit“ oder in der Sophia den Inbegriff ihrer Anschauungswelt erkannten und die ihre frühere Stellung zu Moses und dem mosaischen Gesetz nicht ändern konnten und wollten. Und der Verlauf dieses Kampfes spiegelt sich nicht bloß in der Umwertung des Wortes Hairesis, sondern auch in der Entwertung vieler

anderen Worte wieder, die in den Systemen des Johannes, des Hermes usw. ebenso wie in der Stoa und im Neuplatonismus einen guten Klang besessen hatten.

16

Und auch andere Werturteile und Wortbegriffe verlore nihren Inhalt, seitdem in dem neuen System die mosaische Anschauungswelt zur Gleichberechtigung mit den Evangelien der „Freunde" emporgestiegen war.

Die gewaltige Bedeutung, die das Symbol im inneren wie im äußeren Leben der Sozietäten besessen hatte, trat zurück oder verschwand. Auch die Erlöser-Gestalt des Christus oder des Soter und die Legenden, die sich an sein Leben und sein Leiden knüpften, waren im Johanneskult, d. h. unter denen „die nur mit der Taufe des Johannes getauft waren", lediglich Symbol und Mythen gewesen, die die Schicksale und die Leiden den Menschenseelen im Bilde näher brachten.

In dem Christus ward den Eingeweihten das Menschenideal, nach dem zu streben sie verpflichtet waren, symbolisch vorgeführt und, weit entfernt, daß diese Idealgestalt, ihr Handeln, Sterben und Auferstehen deshalb, weil es sich nur um einen Mythus handelte, für die Seele des Schauenden eindruckslos geblieben wäre, pflegten dieses Bild und diese Legenden, die die Erlebnisse jeder Menschenseele in ihren Höhen und Tiefen umfaßten, zu bewirken, daß jeder Eingeweihte sie miterlebte und mitempfand, als ob er sie selbst erlebt und empfunden hätte. Der Christus war in diesem Sinn, obwohl er den Geweihten lediglich als vorgeschichtliche, also als mythische Gestalt entgegentrat, der Erlöser der Menschen, dessen höhere Wesenheit der Führer der irrenden Seele und insofern der Weg, die Wahrheit und das Leben war.

In demselben Maße als in dem „neuen Israel" das Symbol zurücktrat, traten die Lehre, die Geschichte, der Begriff, die Dogmatik in den Vordergrund. Während das Symbol die Deutung der Wahrheit, deren Ausdruck doch immer ein mehrfacher bleiben wird, dem einzelnen offen läßt und die Bindung der Gewissen vermeidet, läßt die Lehre, die man in Worte und Begriffe faßt, die Geister erstarren, und befördert eine Knechtung des Denkens, die den Fortschritt der Erkenntnis und die Freiheit der Forschung unterbindet. Eine Organisation, die sich des Symbols bedient, um ihre Ideen und Empfindungen den Eingeweihten näher zu bringen, bedarf keiner höch-

sten Lehr-Autorität, keines Zwangs und keiner Strafgewalt, um die Einheit aufrechtzuerhalten, eine Gemeinschaft, die die Lehre zum einenden Bande macht, kann der obersten Instanz, die die Lehrentscheidung zu treffen hat, ebensowenig wie des Zwangs entbehren, durch den diese Entscheidung durchgesetzt werden kann.

Die gewaltige Missionstätigkeit des Paulus und ihre Erfolge bilden vom Standpunkt der allgemeinen Religionsgeschichte aus betrachtet eine neue Phase in dem uralten Kampf zwischen Moses und Jannes, d. h. zwischen der Theokratie der baylonisch-semitischen Staatsreligionen und den freien Kulten, die sich in deren Schoße seit sehr alten Zeiten entwickelt hatten, insbesondere zwischen der Hierarchie und den einst auf semitischem Boden stark verbreiteten Nazoräern, die in Joannes den Lichtzeugen und den Gesalbten (Christos) erkannten. Abermals siegte die Theokratie, die es besser verstand als ihre Gegner, die Massen an sich zu ziehen und mit deren Hilfe den Staat in ihren Dienst zu zwingen. Abermals wurden die „Freunde der Weisheit“ genötigt, sich aus der Öffentlichkeit zurückzuziehen und den Charakter des Mysterien-Kultes anzunehmen, aber jetzt wie ehedem gelang es ihnen, sich in der Stille zu behaupten.

Wir haben früher über die eigenartigen Symbole gehandelt, die das Wesen der Gesellschaften und ihrer familienartig gegliederten Einzelverbände kennzeichnen und insbesondere haben wir auf die Symbole der Johannes-Gestalt, nämlich auf das Wassergefäß, den Helm und das Brot (Beutel?), das verschlungene Band usw. hingewiesen (MH. der C. G. 1913, S. 202 ff.) Ist es ein falscher Schluß, wenn man annimmt, daß die uns erhaltenen altchristlichen Katakomben, in denen diese Symbolik nachweisbar ist, den Kulthandlungen jener Systeme gedient haben, die in der Johannesgestalt den Erlöser oder den Christus verehrten? Oder haben sie den Kulthandlungen des neuen Israel als Kirchen gedient?

Wenn man nun die Felsentempel der Katakomben durchmustert, wie sie uns in den Loggien und Latomien Ägyptens, Syriens, Kleinasiens und in vielen anderen Gegenden aus den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung erhalten sind, so zeigen sich die überraschenden Tatsachen, daß der Johanneskult wie der Hermeskult weit größere Verbreitung besessen haben als man aus der Literatur der Ketzerbestreiter schließen kann und daß sie auch noch bis tief in die Zeiten hinein vorhanden waren,

wo die christlichen „Ekklesien“ des neuen Israel eine große Ausbreitung gewonnen hatten. Obwohl vielleicht diejenigen Johannesjünger, die durch die Taufe auf den heiligen Geist zu den Ekklesien der „Heiligen“ übergegangen waren, einige Bräuche ihrer früheren Gemeinschaft übernommen haben mögen, so ergaben sich doch wesentliche Unterschiede und tiefe Gegensätze schon durch die Tatsache, daß die neuen Ekklesien, die ihre Kirchen in der Form oberirdischer Bauten anzulegen pflegten, von vornherein in einen stillen Kampf gegen die „Schulen“ eintraten. Die Kämpfe zwischen den „Kirchen“ und den „Tempeln“ die als Gruftbauten angelegt waren, spiegeln die Entwicklung des großen Ringens wieder, das erst dann zum Siege der ersteren führte, als das Christentum zur Staatsreligion geworden war und alle Vorrechte der heidnischen Staatsreligionen auf das neue Israel übergegangen waren. Der Glaubenszwang des mosaischen Gesetzes, den die Nazarener abgelehnt hatten, gab der neuen Staatskirche ihre Signatur.

Indessen blieben nicht bloß die alte Organisation der Johannesjünger, das „ewige Haus“ (Oikos aionios), der „Tempel der Weisheit“, die „Hütten“, die „Latomien“ (und wie die Decknamen sonst lauten) bestehen, obwohl die Kirche — so nannte sich im Anschluß an die Worte Kyrios (Herr) und Kyriake die neue Organisation, die das Wort Weisheit durch das Wort Religio, d. h. Gebundenheit ersetzte — sie als Haeresis und Secta von sich ausgeschieden hatte. Vielmehr gelang es den Johannesjüngern sogar, einem Teil ihrer Literatur und gewissen ihnen wertvollen Johannes-Schriften innerhalb der Staatsreligion zur Anerkennung zu verhelfen. Dadurch wurde es möglich, daß sich das johanneische Christentum auch innerhalb der Kirche behauptete und allezeit seine Gleichberechtigung dartun konnte. So ist es gekommen, daß es in allen Jahrhunderten innerhalb der Christenheit Männer gegeben hat, die zugleich echte Christen und echte Johannesjünger gewesen und geblieben sind.

AUS DER NEUEREN FICHTE-LITERATUR

Von Dr. Roland Schütz in Kiel

Die Erscheinung Fichtes ist noch längst nicht ausgeschöpft. Vielleicht wiederholt sich hier, was die Geschichte schon öfter bewies, daß hundert Jahre nach dem Tode eines großen Mannes nötig sind, um ihn recht zu würdigen. Wie üblich, erscheinen um diese Jahre eine Reihe von Werken, die uns Fichte ans Herz legen und ihn gleichsam neu erstehen lassen wollen. Eine solche Neuerstehung Fichtes durch Selbstzeugnis will ein wertvolles Buch von Max Riess geben[1].

Riess legte das gesamte Material zugrunde, neben Fichtes Werken auch den Nachlaß und das von seinem Sohn Immanuel Hermann 1862 herausgegebene Leben Fichtes. Er wählte mit einem sicheren Griff aus, der die Beherrschung des Stoffs verrät. Drei Bücher wurden geformt, um die große Gestalt lebendig zu machen: I. Fichtes Leben. II. Seine Persönlichkeit in Bekenntnissen und Kämpfen. III. Seine Lehre. Die kurze Biographie, der eine stattliche Reihe autobiographischer Dokumente angefügt sind, ist interessant geschrieben und besonders deshalb zu rühmen, weil auf das innere Wachstum Wert gelegt ist. Die Datierung des Todestages auf den 27. Januar ist freilich falsch; das sollte in den neuen Ausgaben und Schriften über Fichte doch richtig gestellt werden. Privatdozent Dr. Heinrich Scholz hat vor einiger Zeit in der Täglichen Rundschau nachgewiesen, daß der 29. Januar 1814 angenommen werden muß. Denn wir sind dazu verpflichtet, den Urkunden der Kirche und Universität, der Grabinschrift auf dem alten Dorotheenstädtischen Kirchhof und der Meldung der Spenerschen Zeitung zu folgen, dagegen die auf einem merkwürdigen Irrtum seines Sohnes beruhende Tradition zu verlassen. Wenn auch das Zusammentreffen mit dem Geburtstagsdatum unseres Kaisers schöner wäre, so dürfen wir doch besseres Wissen nicht unterdrücken.

Mit dem zweiten Teil des Riess'schen Werkes betreten wir heiliges Gebiet. Wir sehen den großen Denker, Höhepunkt des Menschengeistes. Wir hören den starken Streiter, der den Kampf, auch den

---

[1] J. Gottlieb Fichte. Ein Evangelium der Freiheit. Herausgegeben und eingeleitet von Dr. Max Riess. Eugen Diederichs, 1905. Broschiert 3 M, in Leinwand geb. 4 M.

schwersten, nicht scheut, sondern mit den scharfen Waffen seines Geistes gern aufnimmt. An dieser Kraft der Persönlichkeit kann sich Leben erzeugen. — Das dritte Buch gibt Fichtes Lehre; aber nicht seinen metaphysischen, sondern nur seinen ethischen Idealismus. Riess läßt sich gar nicht auf die zur Kritik reizenden Abgründe des Mystikers ein; er zeigt vielmehr den weiten und scharfen Blick des Idealisten für das reale Leben. Und daran hat er recht getan. Diese Herausarbeitung der lebenquellenden Philosophie versöhnt uns mit der Halbheit, die jeder populären Auswahl solcher Art anhaftet. Allgemeinverständlichkeit ist beabsichtigt, und das ist in Fichtes Sinn, wie jeder weiß, der ihn kennt. Auseinandersetzungen und Streiflichter aus dem Wechsel des Lebens strömen uns entgegen, aus den vielen Gebieten, die er durchdacht hat: Ethik, Politik, Gelehrsamkeit, Pädagogik, Geschichtsphilosophie und Religion; auch die Frauen sind besonders bedacht worden. Man begrüßt dieses Sammeln aus freudiger Begeisterung, aus der Freude, vieles in dieser Riesenarbeit des Denkens neu entdeckt zu haben; diese Hoffnung, Philosophen, Theologen und Politikern zeigen zu können, was sie vergaßen oder unfähig waren zu würdigen. Nur eins müßten wir uns verbitten: daß Fichte an die Spitze aller Heroen gestellt wird, die klein neben ihm erscheinen sollen. Blenden dürfen wir uns nicht lassen, wir sehen ihn trotz aller Verehrung in seiner zeitgeschichtlichen Beschränktheit; wir zerreißen nicht mutwillig die Kette Kant-Fichte-Schelling-Hegel, wie es der Verfasser in seiner Einführung versucht.

Die Motivtitel, z. T. von Fichte selbst stammend, sind anziehend und praktisch, indem sie das Lesen erleichtern und bequemes Blättern zulassen.

Zum Schluß folgt das Vermächtnis, das Fichte mit Beziehung auf den Aufruf Friedrich Wilhelm III. niederschrieb, als Dokument für die eigene Lernarbeit Fichtes, bei der wir ihn belauschen können. „Denn die hinausgeschleuderten Felsmassen von Gedanken liegen hier noch wild und ohne alle Ordnung übereinander.“ — Das ganze Buch ist vornehm ausgestattet, enthält ein Porträt des alten Fichte, und genaue Quellenangaben erhöhen die Brauchbarkeit, so daß wir es jedem empfehlen, der Fichte nicht selbst studieren will oder kann und doch ihn aus eignen Zeugnissen kennen zu lernen wünscht. Ich darf des Verfassers Wort unterschreiben: „Wenn der Leser nur halb so viel Begeisterung empfinden sollte, wie der Herausgeber

beim Einsammeln dieser Schätze aus den 13 Bänden genossen hat, so wird ihm dieses Büchlein ans Herz wachsen.“

Was Riess ausgeschaltet hat, wird hier von Fritz Gogarten[1] zum Gegenstand der Untersuchung gemacht: Fichtes Mystik. Welcher Art war Fichtes Denken überhaupt, und wie wurde es zur Mystik? Recht getroffen scheint mir die Kennzeichnung der doppelten Denkart des Philosophen, einmal das weltfremde, von allem Persönlichen unabhängige logische Forschen, und dann doch nur persönliches Lebenselement, das ideale Kraft ist und Heilmittel für alle Schäden der Zeit sein kann. Des Verfassers Lösung zeugt von Scharfsichtigkeit: Das eine Mal philosophiert Fichte aus dem Leben heraus. (Gogarten könnte direkt Belege angeben. In dem „sonnenklaren Bericht über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie“ heißt es: „Nichts hat unbedingten Wert und Bedeutung, als das Leben; alles übrige Denken, Dichten, Wissen hat nur Wert, insofern es auf irgend eine Weise sich auf das Lebendige bezieht, von ihm ausgeht und in dasselbe zurückzulaufen beabsichtigt“). Das andere Mal ist seine Philosophie Analyse des vom Leben gegebenen Bewußtseinsinhaltes. Dort ist es persönliches Wachsen, hier logisches Denken. Dort ist die Tathandlung des Bewußtseins negative Unabhängigkeit von allem Gegebenen, hier ist sie lebenweckende Freiheit, in der die menschliche Eigentümlichkeit sich ursprünglich entfaltet. — Aber das eigentliche Wesen seines Philosophierens bleibt immer persönlich, weil es „unter sittlichem Zwang und in religiöser Erhebung“ sich bildet. Die Hinausprojizierung der Bewußtseinsinhalte und die völlige Ueberwindung alles Naturgebundenen bis zur selbstaufgebenden Versenkung in Gott muß entschieden Mystik genannt werden; Mystik freilich nicht als Schöngeisterei oder Weltabgeschiedenheit, aber doch als Gott-Mensch-Einheit.

So führt uns der Verfasser mit feiner Fühlungnahme in das Weben des Fichteschen Denkens ein. Dann läßt er uns den Weg mitgehen, auf dem Fichte zu dieser Art mystischen Denkens gekommen ist. Aus „Zufälligkeiten“ gewinnt er (Fichte) den vorübergehenden Glauben an eine Vorsehung, bis zur Richtungsänderung seines ganzen inneren Lebens durch Kants Philosophie, wodurch er zur asketischen Arbeit an sich selbst

---

[1] Fritz Gogarten. Fichte als religiöser Denker. Verlegt bei E. Diederichs in Jena 1914.

gedrängt wird und die Glückswürdigkeit als Zweck des Lebens ansieht. Dann geht es durch die Selbstherrlichkeit des Sittlichen hindurch zur Religion und durch den Atheismusstreit zur Mystik, ein Übergang, der für Fichte Lebensnotwendigkeit war. Die Mystik ist durchaus nicht quietistisch. Der Mensch versinkt freilich nach Fichte in den Urquell des Seins, in absolute Unabhängigkeit, die mit Nietzsches Vereinsamung viel Ähnlichkeit hat; aber aus dieser Tiefe wächst in stetiger Bewegung Leben heraus. Das ist die lebendige Ruhe Gottes. So muß Fichtes tätigsittliches Streben und mystische Lebensanschauung vereinigt werden. — Alles ist in Gogartens Schrift auf diese Höherführung konzentriert, von den rationalistischen Anfängen an bis auf den Höhepunkt geführt, bis zur Berührung mit Meister Ekkehard, wo Fichte die Welt, die er an die Gottheit hingab, aus Gottes Hand schöner und reicher zurückerhielt. Alle Gebiete des praktischen Lebens erhalten von hier aus in erneuter Beleuchtung ihren vollen Wert. — Von dem höchsten Gedanken aus, daß die Menschen das Leben der Gottheit selbst sind, ist auch das innere Verhältnis der mystischen Denkweise zur Geschichte verständlich, in der Fichte die zu Gott fortstrebende Entwicklung des Menschengeschlechtes erblickt; Gott erscheint im letzten Grunde als diese Entwicklung selbst.

Der Verfasser verbindet mit seiner psychologischen Beobachtung die kritische Beleuchtung der Sprache. Es ist von unterschiedlicher Bedeutung, ob Fichte von Gott redet als moralischer Weltordnung, als Urquell alles Lebens, als Vater. Wichtig sind die Wandlungen der Terminologie, die anfangs von der Aufklärung her abstrakt ist, dann lebendiger und bildhafter wird, der Mystik entsprechend; wichtig deshalb, weil die Ausdrucksweise ebensowohl durch Änderung der Denkweise beeinflußt werden muß als umgekehrt auf die Bewegung des Denkens rückwirkt. — Gogartens Schrift liest sich gut und läßt uns nie die Hauptsache aus den Augen verlieren, aber bestimmtere Angaben der Quellen und die notwendigen literarischen und sachlichen Beziehungen zu anderen Denkern werden vermißt.

Ferner möchten wir heute noch ein Buch besprechen, das den Charakter der Fichteschen Denkart vortrefflich wiedergibt, nämlich das Buch von Scholz: Fichtes „Anweisung zum seligen Leben[1].“

[1] Herausgegeben von Heinrich Scholz, Berlin, Deutsche Bibliothek.

Fichtes Religion ist als eine Art johanneische Mystik in dieser „Anweisung" niedergelegt, die aus seinen Sonntagsvorlesungen in der Berliner Akademie der Wissenschaften entstanden, auf das Drängen seiner zuhörenden Freunde 1806 zum Abdruck gebracht worden ist. Übrigens will Fichte, was er hier bietet, nicht Mystik, sondern Religion benannt wissen, Religion, die zu erhabenen Gesinnungen und Entschlüssen begeistern kann. „Die wahre Religion ist etwas höchst Beseligendes und dasjenige, was allein dem Menschen hienieden und in alle Ewigkeit Dasein, Wert und Würde gibt, und es muß aus allen Kräften gearbeitet werden, daß, wo möglich, diese Religion an alle Menschen gelange" (S. 32). Das Leben selbst ist Seligkeit dadurch, daß es mit dem Ewigen eins wird, indem der Mensch von Gott als dem Urgrund alles Seins sich ergreifen läßt. Das ist, was Spinoza lehrte, das Leben ansehen sub specie aeternitatis; oder was Schleiermacher in seinen Reden zeigte: Religion hat, wer Sinn für das unendliche Universum hat und sich mit dem Weltgeist eins fühlt. Und wiederum ähnlich wie Schleiermachers Monologen uns begeistert einschärfen: Freiheit vom Gesetz der Zeit und Veränderlichkeit! — so zeigt uns Fichte: Das Ewige ist im Menschen „und umgibt ihn unaufhörlich: Der Mensch soll nur das Hinfällige und Nichtige, mit welchem das wahrhafte Leben nimmer sich zu vereinigen vermag, fahren lassen, worauf sogleich das Ewige mit aller seiner Seligkeit zu ihm kommen wird. Die Seligkeit erwerben können wir nicht; unser Elend aber abzuwerfen vermögen wir, worauf sogleich durch sich selber die Seligkeit an desselben Stelle treten wird" (S. 13 f.) Das ist die eigentliche Anweisung.

Diese Schrift wurde hinter andern vielleicht wegen seiner spekulativen Exkurse hintangestellt und vergessen und tritt erst nach 100 Jahren wieder an die Öffentlichkeit. Neben der Neuausgabe in Fritz Medicus' Auswahl stehen heute zwei andere, die von Erich Frank und die von Heinrich Scholz. Letztere ist für den billigen Preis von 1 M vornehm ausgestattet und von klarem Druck. Voran geht eine spannend geschriebene Einleitung mit wertvollen Schlaglichtern auf die Zeit der Romantik und auf die Wurzeln der Schrift. Die Wurzeln haben wir in erster Linie zu suchen in Plato (Phädon!) und Plotin, und im Evangelisten Johannes, sowie in Valentin Weigel und — im Kampf gegen Kant. Kritische gelehrte Anmerkungen und eine kleine Inhaltsangabe beschließen diese Ausgabe, die wir freudig begrüßen und

allen empfehlen, die sich allseitig über das Problem belehren wollen, das uns Fichte aufgibt.

Die Stärke des Fichteschen Geistes aber beruht nicht sowohl auf der Tiefe seiner religionsphilosophischen Spekulation, sondern vielmehr auf der elementaren Lebenskraft, die aus jener Tiefe quillt. Die Auswirkung seines Philosophierens liegt in der Anwendung seiner Erkenntnisse auf die eigene Persönlichkeit und auf das Leben anderer: Selbsterziehung und Menschenbildung. Es gibt keinen besseren Beweis für dieses Heraustreten der idealen Macht in die Sphäre des realen Lebens hinaus als Fichtes Reden an die deutsche Nation von 1808. Sie erschienen neu im Insel-Verlag, Leipzig 1909, eingeleitet von Rudolf Eucken (2 M.) Euckens Einführung ist vornehm, kurz und unparteiisch. Sie zeigt uns, inwiefern wir aus den Reden gewinnen können. Trotzdem der Stil nicht musterhaft ist, der Inhalt nicht kritiklos hingenommen werden darf und die Ratschläge nicht praktisch durchführbar waren, das erhabene Werk veraltet nicht, da Fichte „auf die geistigen Grundlagen des staatlichen Lebens zurückgeht“ und die nationale Aufgabe des deutschen Volkes „zu einer Sache geistiger Selbsterhaltung machte“. Die Hauptaufgabe seiner Reden sah Fichte darin, nachzuweisen, daß das deutsche Volk einer Erziehung bedürfe. Es sei in der Erziehung bisher vernachlässigt worden; es habe aber einen Anspruch darauf, und so solle denn eine neue Erziehungskunst angewandt werden, die das Volk der Deutschen zu einer Gesamtheit bilden will. Diese Kunst setzt am einzelnen Menschen ein und sucht ihn so zu entwickeln, daß er es für immer in sich aufnimmt, das Gute zu wollen. An die Stelle der Selbstliebe, an die sich nichts Gutes anknüpfen läßt, muß eine andere Liebe treten, die das Gemüt beherrscht. die unmittelbar auf das Gute gerichtete Liebe. Wie es Ideal der Königin Luise war, es kann in der Welt nur besser werden durch die Guten, so war es Fichtes Überzeugung, es kann die Nation nur durch gute Menschen fortdauern. Fichte wußte, daß der unerschütterliche Glaube an die Zukunft des Volkes für dessen Sieg notwendig ist. Indem wir uns, so verbindet Eucken die Vergangenheit mit der Gegenwart, in veränderter Lage unter neuen Verwicklungen an Fichtes Mut und Vertrauen erheben und begeistern, gewinnen wir eine innere seelische Nähe mit dieser wuchtigen Persönlichkeit. — Jeder gebildete Deutsche sollte an diesem monumentalen Werk seine Bildung erweitern und vertiefen.

STREIFLICHTER

Bücher und Schriften sind, auch wenn sie noch so weit verbreitet und noch so genial sind, außerstande, unter einer Menge vielköpfiger Menschen eine andere Verbindung zu stiften als die, welche man als eine Art von Lesegemeinde, als ein Lese-Publikum oder auch als eine Schule oder eine Richtung bezeichnen kann. Solche Gemeinschaften sind so lange sie ohne organisatorischen Zusammenhang sind, ohne alle Widerstandskraft. Sie erzeugen Meinungen, Wünsche, Ansichten, vielleicht auch Überzeugungen; aber diese Ansichten und Wünsche bleiben in der Regel Stimmungen, die in dem Augenblick gewechselt werden, wo eine neue Generation mit neuen Wünschen und Ansichten sich Geltung verschafft oder wo berühmtere und „modernere" Denker und Dichter ihre älteren Mitbewerber aus den Köpfen und aus den Herzen drängen. Festigkeit, Dauer und Zähigkeit erhalten Anschauungen und Überzeugungen erst dann, wenn sie sich gleichsam einen Körper schaffen und durch die Erzeugung eines Organismus und fester Organisationen ihre innere Kraft zu bewähren imstande sind, besonders aber dann, wenn aus den Lesegemeinden kultische Gemeinden werden.

Wenn man den Gedankeninhalt des Johanneischen Christentums auf eine kurze Formel bringen will, so kann man sagen, daß seine Weisheit oder, wenn man diesen Ausdruck vorzieht, seine Religion die „Versöhnung von Kreuz und Rose", d. h. die Versöhnung von griechischer Weisheit und christlicher Religion darstellt. Bei der gewaltigen Bedeutung die dieses johanneische Christentum, gestützt auf die Johannes-Literatur des Neuen Testaments, im Laufe der Jahrtausende gewonnen hat, ist es eine sehr wichtige Aufgabe, seine geschichtlichen Unterlagen, sowie Ursprung und seine frühesten Entwicklungen klarzustellen. Wir haben an der Hand der neueren Forschungen von Reitzenstein, Norden, Keßler (die Mandäer) usw. in diesen Heften einen Versuch gemacht, solche Unterlagen zu schaffen, bei den Schwierigkeiten dieser Aufgaben ist es aber in der Tat zunächst nur ein Versuch; wir wollen hoffen und wünschen, daß er für andere Forscher der Anlaß wird, die Arbeiten auf diesem Gebiete erfolgreich weiter zu führen. Es wäre zunächst die Aufgabe der Katakomben-Forschung, hier ergänzend einzugreifen.

In der umfangreichen und inhaltvollen Einleitung, welche Fritz Medicus (Zürich) seiner Ausgabe von Fichtes Werken, Auswahl in sechs Bänden (Verlag von Felix Meiner in Leipzig 1911) vorausgeschickt hat, findet sich (S. CL f.) ein beachtenswerter Hinweis auf Fichtes Stellung zum Johannes-Evangelium. „Fichte(sagt Medicus) nennt das Evangelium Johannis die lauterste Urkunde des Christentums; es ist die Urkunde, die die Göttlichkeit des Logos bezeugt. Logos heißt Vernunft. Johannes entfernt vom Gottesgedanken alle Willkürlichkeit, alle Laune, überhaupt alles, was nicht lichte Klarheit und Freiheit ist;

mit einem Worte, er versteht Gott als das absolute Ich, um in der Sprache der ersten Wissenschaftslehre zu reden. Nur darum kann er schreiben, das ewige Leben sei Gotteserkenntnis (17, 3). Und von hier aus versteht sich auch, daß Fichte der liberalen Aufklärungstheologie ganz orthodox klingende Wendungen entgegenhält" . . . . Fichtes Interesse an Johannes ist, ihn so energisch wie möglich die Vernünftigkeit des religiösen Lebens behaupten zu lassen usw. Aus Medicus' Ausführungen ergibt sich, daß Fichte auch in diesem Punkte die Auffassungen des deutschen Neuhumanismus teilte, dessen Vorliebe für Johannes ja bekannt genug ist.

Seit dem 4. Jahrhundert steigerte sich die Abneigung der christlichen Staatskirche wider die Kultstätten der Katakomben, d. h. die altchristlichen Versammlungsräume und Begräbnisstätten in solchem Maße, daß zunächst der Gebrauch und allmählich selbst die Kenntnis und die Erinnerung an diese ehemals heiligen Stätten der Christenheit ums Jahr 1500 völlig ausgestorben war. Wer den engen Zusammenhang zwischen einem Kult und seinen Kulträumen kennt, wird in dieser Entwicklung lediglich eine Bestätigung der auch sonst bekannten Tatsache erblicken, daß zwischen der neuen Kirche und der alten Brüderschaft sich eine tiefe Kluft aufgetan hatte. Es ist nicht ohne Interesse, in dem Werke von Viktor Schultze, die Katakomben (1882) näheres über die Mittel zu lesen, mit denen der Kampf der Kirche gegen die alten christlichen Tempel durchgeführt wurde.

Das charakteristische Merkmal der freien Kulte, die unter dem Namen der geheimen Gesellschaften oder der Mysterien-Kulte durch die Jahrtausende gehen, ist ihre Auf assung vom Menschen oder ihr „Menschen-Begriff". Für sie stand die Idee vom ewigen Wert der Seele, wie ihn Plato formuliert hatte, im Mittelpunkte ihres Denksystems. Sie waren von der Überzeugung erfüllt, daß die Seele aus dem Todesprozeß enthoben und über diesen Prozeß erhaben sei, dem sie die „Natur", d. h. alle sinnlich erkennbaren Lebewesen unterworfen sahen. Wie die „Seele" — dies Wort im S nne des vernunftbegabten Geistes verstanden — dem Reiche des Geistes entstammte, so kehrte sie nach ihrer Überzeugung in und durch den Prozeß, den wir Tod nennen, in jenes Reich des Geistes zurück. Dieses Reich des Geistes erschien ihnen aber nicht als etwas Allgemeines, Unbestimmtes, Unbewußtes oder Chaotisches, sondern als Reich der Bestimmtheit, der Ordnung und des Selbstbewußtseins und zwar eines höheren Bewußtseins als es das Bewußtsein der Seele ist. Dieses Reich besaß also alle die Merkmale, die wir als Kennzeichen des Persönlichen und der Persönlichkeit betrachten. Nur daß dieses Reich des Geis es, das zugleich die E nheit und das All (Hen kai pan) umfaßte, die Begriffe von Zeit und Raum nicht kannte. Damit waren die Vorstellungen eines zeitlichen oder gar ätherisch-körperlichen „Fortlebens" beseitigt und ausgeschlossen.

Entsprechend dem symbolischen Bilde des H a u s e s und der H ü t t e, wie es sich in den Felsentempeln der Katakomben so zahlreich findet, begegnen uns die Worte Oikos (Oikos aionios), Porticus, Stoa, später auch Latomium, Loggia als Selbstbezeichnung der freien Kulte, wenn sie ihre Genossenschaft bezeichnen wollten; wie das Wort Kyriake oder Kirche den Versammlungsort der seit dem Beginn unserer Zeitrechnung aufkommenden „Ecclesien“ bedeutete, und wie schließlich das Wort Kirche auch zur Bezeichnung der Gesamtgemeinschaft Verwendung fand, so kennzeichnete das Wort Oikos oder Oikos aionios (das Haus der Ewigkeit) die Tempel der einzelnen „Schule“ oder Hairesis wie das ganze System und Oikioi hießen die Mitglieder dieses Systems. Aus diesem Brauch erklärt es sich, daß das Wort P a r o i k o i (Fremde) im Kreise der „Oikioi“ (Hausgenossen) etwa in dem Sinne verwandt wurde wie in neueren Zeiten die Worte „Profane“ oder „Laien“ verwendet zu werden pflegen. Wenn man nun weiß, daß zwischen den „Ekklesien“, die sich seit den Tagen des Kaisers Claudius († 54) von Palästina aus im römischen Reich verbreiteten und den Haireseis der „Freunde Gottes“ oder den Schulen der Johanniskulte ein lebhafter Wettbewerb entwickelte, so wird man es begreiflich finden, daß der Führer der ersteren, Paulus, den Versuch machte, die Geringschätzung, die in dem Worte Paröken lag, von den Ekklesien (Gemeinden) abzuwenden; er schreibt in diesem Sinne (Eph. 2, 19) nach Ephesus, wo die Trennungen (man vergl. außer A. G. 19, 1 ff, den 3. Johannes-Brief) besonders stark waren: „Ihr seid nun nicht mehr Fremde und P a r ö k e n, sondern Mitbürger der H e i l i g e n und Hausgenossen (oikioi) Gottes.“ Dabei ist bemerkenswert, daß er das auch sonst als Selbstbezeichnung des „neuen Israel“ oder der „Ekklesien“ übliche Wort Heilige gebraucht, dagegen das Wort F r e u n d e oder F r e u n d e G o t t e s (Philoi), das in den Haireseis üblich war, vermeidet. Wie energisch die „Heiligen“ das Wort Paröken aufnahmen, beweist der Umstand, daß es sich in der Kirchensprache bis auf den heutigen Tag in dem Ausdruck P a r o c h i e erhalten hat. Auch die Bezeichnung Hütte hat sich in dem Worte Loggia erhalten.

Herders Ideen über E r z i e h u n g und S c h u l w e s e n verdienten eine nähere Betrachtung als sie ihnen bisher zuteil geworden ist. Die Andeutungen, bei Haym, Herder nach seinem Leben und seinen Werken, Berlin 1880 I, 325 und öfter, geben wertvolle Fingerzeige, aber sie erschöpfen die Sache keineswegs. Wenn Haym meint, daß Herder sich im Anschluß an die Gedanken Th. Abbts und Millers sich seine Überzeugungen gebildet habe, so mag dies zum Teil richtig sein; es wird aber auch ein Einfluß des Comenius sichtbar, der einer näheren Prüfung wert und bedürftig wäre.

LITERATUR-BERICHTE
DER COMENIUS-GESELLSCHAFT
HERAUSGEGEBEN VON
PROF. DR. WOLFSTIEG UND DR. G. FRITZ
VERLAG EUGEN DIEDERICHS IN JENA

VI. Jahrg. Berlin, im Januar 1914 Nr. 1

Diese Berichte erscheinen Mitte jeden Monats mit Ausnahme des Juli und August. Sie gehen an größere Volksbibliotheken, Bücherhallen usw.

Zuschriften, Sendungen usw. sind zu richten an die Geschäftsstelle der Comenius-Gesellschaft, Charlottenburg, Berliner Straße 22

HANS BENZMANN: 1. Die deutsche Ballade. Eine Auslese aus der gesamten deutschen Balladen-, Romanzen- und Legendendichtung unter besonderer Berücksichtigung des Volksliedes. Mit Einleitungen, Erläuterungen und Registern. 2 Bde. in 1 geb. M 7. Jeder Band brosch. M 2,50. Leipzig: Herre & Becker 1913. 2. Meine Heide. Gedichte. Neue veränderte und vermehrte Ausgabe. Mit des Dichters Bildnis. Leipzig: Herre & Becker o. J.

Schon seit einer Reihe von Jahren hat sich Benzmann mit dem Problem der Ballade beschäftigt. Wir kennen eine Reihe von Aufsätzen über sie; 1912 erschien seine sehr lesenswerte Broschüre: „Die soziale Ballade in Deutschland. Typen, Stilarten und Geschichte der sozialen Ballade“ bei Beck in München, heute liegt uns seine oben genannte Balladensammlung vor und in der biographischen Einleitung zur Gedichtsammlung: „Meine Heide“ kündet er uns fürs nächste Jahr eine Sammlung eigener Balladen an. Gewiß alles ein Beweis dafür, wie innerlich diese Beschäftigung mit der Ballade bei Benzmann ist. Zudem steht auch eine Buchausgabe aller theoretischen Schriften Benzmanns darüber auch bei Beck bevor. Alle diese Arbeiten zeichnen sich aus durch große Schärfe des Durch- und Überblickes, durch Sicherheit des ästhetischen Urteils und durch nicht oft so ausgeprägte vorhandene Fähigkeit zweckmäßiger Gliederung. Benzmann äußert sich über Balladen oder balladenähnliche Gedichte bei den Romanen, Slaven, Finnen, Esthen, Lappen und Kelten. Und diese Aufzählung zeigt uns Benzmanns Gründlichkeit bei seinen Untersuchungen, die ihm die Sicherheit seiner Theorien gewährleistet, die aber keineswegs zu einer langweiligen Form geführt hat; man ist vielmehr immer wieder erstaunt über die anschauliche Art, mit der Benzmann, was er wissenschaftlich fand, darstellt, und fühlt bis zum Schluß der Ausführungen das Interesse an der Sache in sich wachsen. In der Neu-

ausgabe seiner Gedichtsammlung: „Meine Heide" zeigt uns Benzmann, daß er neben seinem ästhetischen Studium auch zum Dichten Zeit gehabt hat. Denn wir entdecken in ihr eine Reihe neuer Gedichte, die sich trefflich in den alten Rahmen eingefügt haben und außerdem zeigen, daß Benzmann als Künstler noch gewachsen ist. Was sich in der ersten Ausgabe seiner Heidegedichte schon andeutete gegenüber seinen ersten beiden Sammlungen, und was in der „Evangelienharmonie" von 1909 zum ersten Mal rein in die Erscheinung trat, zeigt sich jetzt als Vollbesitz: eine ruhigere Formengebung, eine straffe Zusammenfassung der Stimmung, so daß das Wesentliche ungebunden in den Mittelpunkt tritt, ein klarer Gedankengehalt, der einheitlich wirkt, weil er auf nun klar errungener Weltanschauung ruht. Der ungebrochene Eindruck einer gesteigerten Männlichkeit, die aber nicht zu geringerer Eindrucksfähigkeit geführt hat, endlich eine bildhaft-kräftige Sprache sind Benzmanns Dichtereigenschaften, die ihn unter die erste Reihe unserer Gegenwartslyriker stellen. Auch in der neuen Ausgabe ist es die norddeutsche Heide, die zu uns spricht und singt von Freuden und Wonnen, von Not und Tod, kurz von allen Stimmungen, die wir an ihr lieben, weil sie Ausdruck unseres Wesens sind. Man hat Benzmann wohl den Heidedichter genannt und müßte ihn als solchen zu den Heimatkünstlern rechnen, von denen unsere Dichtung heute so zum Überdruß voll ist. Man hat Benzmann damit entschieden zu gering eingeschätzt. Seine Dichtung ist reicher als die der Heimatdichter. Er singt von urtümlicheren Seelenkräften, als sie ein besonderes Heimatgefühl charakterisieren. Er stellt die uralten und immer jungen Beziehungen der Menschenseele als solcher zur Natur in den Mittelpunkt seiner Gedichte, der Menschenseele, die in ihrem Wesen aber selbst Natur ist. Deshalb sind Benzmanns Naturbilder mehr als naturalistische Stimmungsbilder, sie sind sinnbildlich im höchsten Sinne. Deshalb ist seine Kunst idealistisch, wenn wir an einen neuen Idealismus dabei denken, der mit beiden Füßen auf dem Boden des wirklichen Lebens steht, aber in diesem Leben den Ewigkeitsstrom eines höherne Seins spürt. Eine solche Kunst hat längeres Leben als eine realistische, die von der Zeit abhängig mit ihrer Zeit vergeht.

Ernst Lemke - Dramburg i. Pom.

Religion in Amerika. Beiträge zu ihrem Verständnis von Lic. KARL BORNHAUSEN. Gießen: Töpelmann 1914. VIII, 107 S. 8°. M 2,50.

Das Buch ist aus einer dem Preußischen Kultusministerium überreichten „Denkschrift über das Studium amerikanischer Religionsverhältnisse" entstanden, der der Verfasser „Skizzen und Eindrücke vom religiösen Leben in Nordamerika" angehängt hat. Bornhausen redet einem eindringenden Studium der Verhältnisse Amerikas in Theologie, Kirche

und praktischem Leben das Wort, nicht aber der gedankenlosen Übertragung. Die wäre auch in Deutschland, soviel ich bei meinem Besuche Amerikas habe bemerken können, ganz ausgeschlossen, weil die Voraussetzungen in beiden Ländern ganz andere sind und bleiben werden. Aber wir können doch auch in dieser Beziehung viel von Amerika lernen, namentlich seit die religiösen und kirchlichen Verhältnisse bei uns in eine akute religiöse Krisis eingetreten sind. Die beiden großen Leistungen des neuzeitlichen Protestantismus in Amerika: die Erregung der aktiven und aufopfernden Beteiligung der Laien an kirchlichem Leben und das Erwecken des sozialen Geistes täten uns hier bitter not, und Toleranz, wie sie in Amerika geübt wird, wäre uns wahrlich zu wünschen. Kurz, wem es ernst ist um Wiederherstellung gesunder religiöser Zustände in Deutschland, der lese dieses Buch, aus dem er eine ganze Reihe verständiger Vorschläge entnehmen kann. Wolfstieg

Neuprotestantischer Glaube. Von GOTTFRIED FITTBOGEN. Zur Überwindung der religiösen Krisis. Berlin-Schöneberg: Protestantischer Schriftenvertrieb. G. m. b. H. 1912. 95 S. M 1,80.

In der religiösen Krisis unserer Tage sucht Fittbogen einen Weg zu weisen, der der gewissenhaften Prüfung bedarf, weil er berechtigte Grundforderungen für eine neue Linie enthält. Für Fittbogen hebt mit Kant die eigentliche Neuzeit an. Er untersucht daher zuerst Kants Glauben in Anlehnung an „die Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft". Dann behandelt er die Verehrung des unhistorischen „historischen" Jesus, um sie abzulehnen und nur den Gotteskindschaftsgedanken Jesu aufrecht zu erhalten. Im Anschluß an den echten Luther mit seinem mystischen Glauben erörtert er weiter die Forderung: Allein durch den Glauben! Zuletzt untersucht er das Kapitel Religion und Geschichte, um sich mit Recht gegen den heute noch immer bedenklich vorherrschenden theologischen Historismus zu wenden. Er läßt die Geschichte nur als Nährboden für die Religiosität des Subjekts bestehen. Der Titel verspricht eigentlich mehr einen zeitgemäßen Inhalt des Glaubens, während es sich in Wirklichkeit um stark philologisch-theologische Kritik handelt. Fittbogen geht dabei leider mit einer gewissen Schwerfälligkeit vor, weshalb auch kein klares Endresultat zustande kommt. Vier moderne Probleme laufen nebeneinander her, ohne sich in einer letzten gemeinsamen Einheit zu finden. Der Kern des Ganzen ist aber richtig, so daß die Schrift immerhin als ein Stück modernen Denkens gewertet werden kann. Es wäre zu wünschen, daß Fittbogen noch einmal den Weg zu einer inneren Verarbeitung des Ganzen findet. Dann wird er vermutlich noch mehr Ballast auswerfen. Walter Frühauf-Lingen

Geheime Gesellschaften in alter und neuer Zeit, ihre Organisation, ihre Zwecke und Ziele. Mit bes. Berücks. der Freimaurer- und Odd-Fellow-Logen, des Druiden- und Illuminaten-Ordens. Von ERICH HEIN. Leipzig: Gerhard 1913. 126 S. 8⁰. M 2,50. Geb. M 3,50.

Der Verfasser erklärt in der Vorrede, daß diese Schrift weder eine Verräter- noch eine einseitig gefärbte Propagandaschrift für irgend eine bestimmte Organisation oder Richtung sein solle. Vielmehr gedenkt er das große Publikum über die Bestrebungen der geheimen Gesellschaften aufzuklären. Dazu würden zwei Voraussetzungen erfüllt werden müssen. Erstens müßte der Verfasser sich vollständig objektiv halten, was er weit entfernt ist zu tun, und dann müßte er selber von den Dingen mehr wissen, als er in der Tat weiß. So wie sie ist, dürfte die Schrift nicht den Wert haben, den sie haben könnte und müßte. Auch stören viele arge Schnitzer, wie „der Münchener Historiker Hans Putz" (der Königsberger Professor Hans Prutz), Blücher „gestorben 1812" u. a. m.

Wolfstieg

Wahre Bildung. Ein Handbuch innerlicher Höherentwicklung. 2. verb. u. verm. Aufl. der Schrift: Bildung, was sie ist und wie wird sie gewonnen? Von Dr. NORBERT GRABOWSKY. Leipzig: Spohr 1913. VII, 98 S. 8⁰. M 1,50.

Über den Begriff der Bildung besitzen wir eine ganze, zum Teil sehr bedeutende Literatur. Das vorliegende Werk trat von vornherein aber mit dem Anspruche hervor, „eine geistige Reformation" zu sein. „Sie soll und wird der Menschheit ein neues vollkommenes Ideal der Bildung, als das bisherige bringen." Der Verfasser ist der Ansicht, daß die Erkenntnis Gottes und unseres ewigen nachirdischen Lebens die höchste Kunst, die höchste Wissenschaft, das Höchste aller Bildung sei. Das wäre also ungefähr ein Zurückgehen auf das Bildungsideal des Mittelalters, das ganz ähnlich bereits den Bildungsbegriff formulierte. Wenn nun der Verfasser von diesem Standpunkte aus einen „scharfen" Kampf gegen Goethe und Kant zu führen unternimmt und dann fortfährt: „Darum bin ich, wenn ich über Kant und Goethe hinaus zum Fortschritt der Erkenntnis auffordere, der geistige Führer Deutschlands", so können wir diesem geistigen Heroen es ruhig selbst überlassen, seinem Werke Geltung und Achtung zu verschaffen und brauchen es nicht erst zu empfehlen. Wolfstieg

Das Problem der Willensfreiheit. Volkshochschulvorträge von G. F. LIPPS. Leipzig: Teubner 1912. IV, 104 S. 8⁰. Geb. M 1,25.

Es sind Volkshochschulvorträge, aus denen die hier veröffentlichten Untersuchungen über das Problem der Willensfreiheit hervorgegangen

sind, so daß von vorn herein eine populäre Form der Behandlung der Frage gewährleistet war, während der Name des Verfassers für den vollkommen wissenschaftlichen Inhalt bürgt. Bis in die feinsten Endfragen geht Lipps hinein und versucht von Kants Stellung des Problems ausgehend eine andere Lösung zu finden, als der Königsberger Professor. Ich finde, daß ihm das wohl gelungen ist. Er geht um die Entscheidung, ob er sich den Indeterminismus und Determinismus zuwenden soll, herum um den Kern der Sache, das Wesen unseres eigenen Daseins zu erfassen. „Je nach der Ansicht, die wir gewinnen, wird auch die Auffassung unseres Wollens und Handelns so oder anders sich gestalten.“ Gelingt es uns den Kern unseres eigenen Wesens zu erfassen, so muß auch das Rätsel sich lösen, das uns im Problem enthalten ist. Diesen Kernpunkt zu gestalten, ist das Buch geschrieben. Wolfstieg

Das soziale Problem. Von THEODOR HERTZKA. Berlin: G. Reimer 1912. XII, 357 S. 8°. M 6,—.

Hertzka ist ein Mann der inneren Wahrhaftigkeit; als er 1897 ein Werk: Problem der Gütererzeugung herausgab, ergaben sich ihm bei der Redaktion der Schlußkapitel „Zweifel an der unbedingten Richtigkeit jener materialistischen Geschichtsauffassung, die ich, dem bezüglichen Gedankengange Marxens folgend, bis dahin ohne tiefergreifende Kritik als Grundlage meiner Untersuchungen adoptiert hatte.“ Knechtschaft und Freiheit zeigen sich ihm nun bei näherem Zusehen nicht nur als Resultate wirtschaftlich-materieller, sondern auch geistiger Zustände, und jetzt bemächtigt sich seiner sofort die Überzeugung, „daß Religion und nur Religion jene geistige Potenz gewesen sein könne, der es gelungen, das von Natur aus freie Lebewesen Mensch fremden Zwecken dienstbar zu machen“. Nun widmet Hertzka dieses Buch der Aufgabe, den Einfluß der religiösen Vorstellungen auf den sozialen Werdeprozeß zu beleuchten. Zu diesem Zwecke behandelt er zunächst die Entwicklungsgeschichte der Knechtschaft, ein Abschnitt, der für uns Comeniusleute höchst interessant ist, den ich aber in seinen Einzelheiten nicht überall unterschreiben möchte. Daß z. B. Religion, auch Kulturreligion aus dem Gespensterglauben überall hervorgegangen sei, leuchtet mir garnicht ein. Auf S. 209 beginnt dann der zweite Teil des Buches: Die soziale Zukunft, welcher die Konsequenzen der im ersten Teile vorgetragenen Auffassung enthält und verficht. Im ganzen: ein höchst geistreiches und innerlich wahrhaftiges Werk, daß sich und uns loszureißen sucht von bösen alten Vorurteilen. Wolfstieg

Vom Sein und von der Seele. Gedanken eines Idealisten von WALTER KINKEL. 2. verm. Aufl. mit Buchschmuck von Ida Blell. Gießen: Töpelmann 1914. VI, 148 S. 8°. Geb. M 2,40.

Daß dieses aus verschiedenen Zeitschriften-Artikeln zusammengesetzte Werk ein Bedürfnis war, beweist die 2. Auflage. „Dieses Buch", sagt der Verfasser, „ist bestimmt für kämpfende, suchende Menschen, die entbehren und verlangen, nicht für dogmatische Philister, die besitzen und genießen. Unter denen möchte ich mir Freunde werben, welche die Wahrheit nicht als einen fertigen endlichen Besitz, sondern als das unendlich ferne Ziel der Kultur ansehen; welche mit mir suchen wollen". Kinkel, welcher Universitätsprofessor in Gießen ist, hat in der Tat etwas zu bieten; ein heiterer und doch besonnener Idealismus leitet ihn. Unter den Aufsätzen sind reizende kleine Aphorismen, die zum Nachdenken anleiten, trösten und befriedigen. Das Buch eignet sich sehr als Geschenkbuch an denkende und fühlende Menschen. Wolfstieg

Die Neugeburt der Religion mit einem kritischen Überblick als Anhang von EDMUND MAYEN. Leipzig: Härtel & Co. o. J. 3 Bl., 31 S. 8⁰. M 1,—.

Diese Blätter sind der letzte Abschnitt eines großen Werkes: „Freimut, sein Leben und seine Religion des Lebendigen". Der Verfasser will bewußt eine neue Religion stiften und spricht in Aphorismen oder doch in aphoristischen Erzählungen, fast wie die Bibel, sicher im Stile von Schlegels Lucinde und Nietzsches Zarathustra. Sicher hält sich Mayen für ein religiöses Genie; er glaubt, „daß der Tempel, den Nietzsche nicht zu entwerfen vermochte, den Ibsen verbaute, den ein Schiller ahnen, ein Goethe beginnen durfte, nunmehr mit dem Werke des Freimütigen in sichtbar erweckter Lebendigkeit gestaltet wurde". Interessant ist das Buch, da es beständig zu Zustimmung oder Ablehnung direkt herausfordert, und gar nicht weit von unserer eigenen Weltanschauung abliegend. Aber es ist doch ein Durcheinander von Alleinslehre, Germanentum, Romantik usw., alles in bestechender Schönheit gebadet, aber völlig geschichtslos. Da liegt auch der Fehler. Ich gebe nur ein Beispiel. Mayen huldigt dem Goetheschen Satze, daß Dasein und Vollkommenheit eins sind. Der Satz ist Eigentum Spinozas, was ja weiter nichts ausmacht; wenn aber der Verfasser nur eine Ahnung von Geistesgeschichte hätte, so würde er wissen, daß dieser Satz die Grundlage jenes furchtbaren Quietismus ist, der der Tod jedes Fortschritts ist, aber doch leider die Maxime von Goethes Verhalten während der Franzosenzeit und der Freiheitskriege war. Das soll nun eine der Wirkungskräfte des „Lebendigen" sein?! Geist Fichtes, komme über den Verfasser, dem wir raten, einmal Heinrich Heines Schule der Romantik zu lesen, ehe er weiteres niederschreibt; da könnte der Verfasser noch viel lernen. So leicht ist das doch nicht, eine neue Religion zu stiften, dazu gehört ein religiöses Genie. Aber höchst interessant ist dieser an Chamberlains Wirken erinnernde Versuch. Wolfstieg

Person und Persönlichkeit von D. F. NIEBERGALL, Prof. an d. Univ. Heidelberg. Leipzig: Quelle & Meyer 1911. 170 S. 8⁰. M 3,50. Geb. M 4,—.

Wer, wie Rezensent, an dem harten Problem „Persönlichkeit und Universalismus" schon seit Jahren herumarbeitet und bei jedem Versuche, die Lösung zu formulieren, immer wieder merkt, daß er eigentlich größeren Schwierigkeiten gegenübersteht, als er sie am Anfange seines Denkens vor sich hatte, greift gern zu einem Buche, daß ihm wenigstens ein sicherer Führer in dem Grundbau des Problems ist: Person und Persönlichkeit. Ich habe an der Lektüre des vorliegenden Buches durchaus Gefallen gefunden, da es entschieden anregend ist und in klarer Weise eine Reihe von Einzelproblemen darstellt und im ganzen Wesen und Werden der Persönlichkeit in ihrem Gegensatze zur Person (Individuum) vor unsern Augen entstehen läßt. Das Buch eignet sich nicht sowohl für den Gelehrten, als vornehmlich für den gebildeten Laien, ohne daß man sagen kann, es verflache Problem und Lösung. Ich empfehle es gern. Wolfstieg

Die Klassiker der Religion. Hrsg. von Lic. GUSTAV PFANNMÜLLER. Bd. 1—5. Berlin-Schöneberg: Protestantischer Schriftenvertrieb 1912, 1913. 8⁰.

Bd. 1. Heinrich Weinel: Jesus. 1912. 5, 26, 149 S. M 1,50 geb. M 2.

Nach einer kurzen Orientierung über die Quellenfrage und einer Charakteristik Jesu im Sinne der modernen Theologie folgen die Worte des geschichtlichen Jesus unter den Gesichtspunkten: die Sendung, die Botschaft vom Gottesreich, Gott und Mensch, Menschentum und Menschenwert, wie er Menschen verstand und rettete, von der alten Religion und ihren Heiligtümern, von den menschlichen Gemeinschaften, Gütern und Ordnungen, von Jüngern und Nachfolgern, Prophetenschicksal. Eine ganze Anzahl von Anmerkungen gibt wichtige Erläuterungen. In einem Anhang finden wir Worte Jesu nach Johannes. Auf die Frage, wie denn nun eigentlich der Jesus der Geschichte gewesen ist, kann sich der Laie immerhin orientieren, wie die moderne Theologie das Jesusproblem löst, indem hier die vermutlich echten Worte Jesu mitgeteilt werden. Die stillschweigende Voraussetzung ist allerdings dabei, daß der von Weinel gezeichnete Jesus der rechte ist. Von überzeugender Beweisführung kann natürlich keine Rede sein. Mancher Leser wird gegenüber der biblischen Überlieferung die Frage aufwerfen, warum die andern Nachrichten ausgeschaltet sind. Die Antwort wird ihm hier nicht gegeben. Das ist bedauerlich, weil es einseitig macht und nach Willkür aussieht.

Bd. 2. Wilhelm Koepp: Johann Arndt. 1912. 158 S. M 1,50 geb. M 2.

Nach einer sachkundigen Einleitung werden aus Arndts Schriften geschickte Proben gegeben, die ein anschauliches Bild von seinem religiösen Denken zeichnen. Darnach läßt sich nicht übersehen, daß Arndt als besonderer Typus einer neu auflebendenden Frömmigkeit in seiner Zeit eine beachtliche Bedeutung gehabt hat, die einen geschichtlichen Ehrenplatz verdient.

Bd. 3. Professor Dr. Josef Schnitzer: Der katholische Modernismus. 1912. 5, 211 S. M 1,50 geb. M 2.

Die Schrift wird von vielen als gute Orientierungsgabe freudig begrüßt werden. Sie bringt eine gedrängte Übersicht über Wesen, Geschichte und Zukunft des Modernismus. Dann folgen charakteristische, religiöse Aussprüche der bedeutendsten Modernisten aus Deutschland, Frankreich, Italien und England. Man ist so in die günstige Lage versetzt, sich ein gutes Bild und Urteil über die Lehren und Anschauungen des Modernismus in seinen verschiedenen Abwandlungen zu verschaffen. Bei der aktuellen Bedeutung des Modernismus verdient die ausgezeichnete Darstellung Schnitzers mit ihrem durchaus objektiven Charakter ein besonderes Interesse. Wer sie gelesen hat, weiß was er vom Modernismus zu halten hat, einer katholischen Freiheitsbewegung, die aber den allgemeinen Katholizismus nicht verläßt.

Bd. 4 u. 5. Lic. Gustav Pfannmüller: Die Propheten. 1913. XIV, 312 S. M 3. geb. M. 3,50.

Der Herausgeber hat hier eine besonders für Laien wertvolle Arbeit niedergelegt. Zuerst berichtet er durchaus sachkundig in einem kurzen Überblick über Geschichte und Wesen des israelitischen Prophetismus, der sehr lehrreich in die moderne Wissenschaft über das Prophetentum einführt. Dann sprechen in ausgesuchten Abschnitten mit geschickten Anmerkungen die Propheten selbst. Die gewählte Reihenfolge ist diese: die Anfänge, Amos, Hosea, Jesaja, Micha, Zephanja, Nahum, Jeremia, Ezechiel, Deuterojesaja. Zweifellos gewinnt der Leser auf diesem der modernen Forschung folgenden Wege ein ansprechendes Urteil über die Propheten Israels, die überhaupt erst so in ihrer Eigenart und weltgeschichtlichen Bedeutung erkennbar werden. Man kann nur wünschen, daß das allgemeinverständliche Werk von vielen Lesern gewürdigt wird, denen es darum zutun ist, gegenüber der veralteten kirchlichen Auffassung eine wirklich geschichtliche kennen zu lernen.

Walter Frühauf - Lingen

Gesamtvorstand der Comenius-Gesellschaft

Vorsitzender:

Dr. **Ludwig Keller**, Geheimer Archiv-Rat in Berlin-Charlottenburg

Stellvertreter des Vorsitzenden:

Heinrich, Prinz zu Schönaich-Carolath, M. d. R., Schloß Amtitz und **Freiherr von Reitzenstein**, Berlin

Ordentliche Mitglieder

Prediger Dr. **Appeldoorn**, Emden. Dr. **Ferdinand Avenarius**, Dresden-Blasewitz. Direktor Dr. **Diedrich Bischoff**, Leipzig. Geheimrat Prof. Dr. R. **Eucken**, Jena. Stadtbibliothekar Dr. **Fritz**, Charlottenburg. Professor G. **Hamdorff**, Görlitz. Stadtschulrat Dr. **Kerschensteiner**, M. d. R., München. Dr. **Arthur Liebert**, Berlin. Univ.-Prof. Dr. **Paul Natorp**, Marburg a. L. Professor Dr. **Nebe**, Direktor des Joachimsthalschen Gymnasiums, Templin. Seminar-Direktor Dr. **Reber**, Erlangen. Univ.-Prof. Dr. **Rein**, Jena. Geh. Hofrat Dr. E. v. **Sallwürk**, Karlsruhe. Direktionsrat a. D. Dr. v. **Schenckendorff**, M. d. Abg.-H., Görlitz. Generalleutnant z. D. **von Schubert**, M. d. Abg.-H., Berlin. Schulrat **Waeber**, Berlin-Schmargendorf. Generalleutnant z. D. **Wegner**, Berlin. Dr. A. **Wernicke**, Schulrat und Prof. der techn. Hochschule, Braunschweig. Professor W. **Wetekamp**, Direktor des Werner Siemens-Realgymnasiums, Schöneberg. Bibliotheksdirektor Prof. Dr. **Wolfstieg**, Berlin. Geh. Regierungsrat **Richard Witting**, Berlin.

Stellvertretende Mitglieder:

Geh. Baurat **Brettmann**, Berlin-Frohnau. **Eugen Diederichs**, Verlagsbuchhändler, Jena. Dr. **Gustav Diercks**, Berlin-Steglitz. Professor Dr. **Eickhoff**, Remscheid. Geh. Sanitäts-Rat Dr. **Erlenmeyer**, Bendorf a. Rh. Oberlehrer Dr. **Hanisch**, Charlottenburg. Prof. Dr. **Rudolf Kayser**, Hamburg. Kammerherr Dr. jur. et phil. **Kekule von Stradonitz**, Gr.-Lichterfelde bei Berlin. Geh. Reg.-Rat Dr. **Kühne**, Berlin-Charlottenburg. Chefredakteur **von Kupffer**, Berlin. Direktor Dr. **Loeschhorn**, Hettstedt a. H. Professor Dr. **Möller**, Berlin-Karlshorst. D. Dr. **Josef Müller**, Archivar der Brüdergemeinde, Herrnhut. Dr. med. **Otto Neumann**, Elberfeld. Prediger **Pfundheller**, Berlin. **Anton Sandhagen**, Frankfurt a. M. Dr. **Ernst Schultze**, Hamburg. Professor Dr. **Seedorf**, Bremen. Bürgerschul-Direktor **Slamenik**, Prerau (Mähren). Professor Dr. **Ssymank**, Posen. Dr. Fr. **Zollinger**, Sekretär des Erziehungswesens des Kantons Zürich, Zürich.

Bedingungen der Mitgliedschaft

1. Die **Stifter** (Jahresbeitrag 10 M) erhalten die beiden Monatsschriften der C. G. Durch einmalige Zahlung von 100 M werden die Stifterrechte von Personen auf Lebenszeit erworben.
2. Die **Teilnehmer** (6 M) erhalten nur die **Monatshefte** für Kultur und Geistesleben.
3. Die **Abteilungs-Mitglieder** (4 M) erhalten nur die **Monatshefte** für Volkserziehung.

Körperschaften können nur Stifterrechte erwerben.
Sie haben ein Eintrittsgeld von 10 M zu zahlen.

Die **Monatshefte der C. G. für Kultur und Geistesleben** (jährlich 5 Hefte) haben die Aufgabe, die geistigen Strömungen der Gegenwart unter Berücksichtigung der geschichtlichen Entwicklung zu behandeln.

Die **Monatshefte der C. G. für Volkserziehung** (jährlich 5 Hefte) haben die Aufgabe, praktische Volkserziehungsarbeit zu fördern und über die Fortschritte auf diesem Gebiete zu berichten.